

MITTEILUNGEN  
DER DEUTSCHEN ORIENT-GESELLSCHAFT  
ZU BERLIN

NUMMER 111 · BERLIN 1979

MITTEILUNGEN  
DER DEUTSCHEN ORIENT-GESELLSCHAFT  
ZU BERLIN

NUMMER 111 · BERLIN 1979



## Inhalt

von Soden, Wolfram	
Konflikte und ihre Bewältigung in babylonischen Schöpfungs- und Fluterzählungen. Mit einer Teil-Übersetzung des Atram- hasis-Mythos . . . . .	1
Sürenhagen, Dietrich	
Aḥmad al-Ḥattū 1978. Vorläufiger Bericht über die von der Deutschen Orient-Gesellschaft aus Mitteln des Kulturhilfe- fonds des Auswärtigen Amtes der Bundesrepublik Deutsch- land und des irakischen Antikendienstes in Tall Ahmad al-Hattu (Irak) unternommenen Ausgrabungen . . . . .	35
Mayer-Opificius, Ruth	
Einige Bemerkungen zum „Haus mit den Bögen“ in Tell Asmar . . . . .	51
Fritz, Volkmar	
Die Paläste während der assyrischen, babylonischen und persi- schen Vorherrschaft in Palästina . . . . .	63
Nagel, Wolfram	
Pasargadae. Ein Lagebericht zum Problem des Beginns Achämeni- discher Kunst und altpersischer Schrift . . . . .	75
Elan, Shlomo	
Der Heilige Baum – Ein Hinweis auf das Bild ursprünglicher Landschaft in Palästina . . . . .	89
Bericht über das Jahr 1978/79 . . . . .	99



# Konflikte und ihre Bewältigung in babylonischen Schöpfungs- und Fluterzählungen\*

Mit einer Teil-Übersetzung des Atramhasis-Mythos

WOLFRAM VON SODEN

Mit der Herausgabe großer Teile des bis dahin nur in kleinen Bruchstücken bekannten altbabylonischen Atramhasis-Mythos durch W.G. Lambert und A.P. Millard im Jahre 1969<sup>1</sup> wurde für die Erforschung der babylonischen Mythen ein Markstein gesetzt. Da es in dieser Dichtung auch jetzt noch viele Textlücken gibt und zahlreiche schwer zu deutende akkadische Wörter – wie auch in anderen altbabylonischen Literaturwerken – das Verständnis erschweren, kann es nicht verwundern, daß die hochverdienstliche Erstausgabe wesentliche Fragen offenlassen mußte und daß die Deutung einiger Teile der Dichtung noch kontrovers ist. Dabei geht es keineswegs nur um philologische Fragen, die zu erörtern hier nicht der Ort ist. Wesentlicher war, daß die Herausgeber bei der ersten Tafel die verschiedenen Textfassungen nicht in der notwendigen Weise auseinanderhielten; an einigen Stellen führte das sogar zu einer falschen Herstellung des Textes. Ich habe daher kürzlich eine Neubearbeitung der Tafel I herausgegeben, die eine beträchtliche Zahl von neuen Lesungen und Übersetzungen bietet.<sup>2</sup> Ich gehe hier von dieser aus und lege die altbabylonische Hauptfassung, die im Anschluß in deutscher Übersetzung abgedruckt ist, als die am besten erhaltene zugrunde.

Für unsere Überlegungen ist es nicht notwendig, erneut auf die wohl nie eindeutig zu beantwortende Frage einzugehen, wie wir für die Kulturen des Alten Orients den Begriff Mythos, der sich einer klaren Definition ohnehin entzieht, einzugrenzen haben. Daß die nach dem Sintfluthelden Atramhasis benannte Dichtung als Mythos zu bezeichnen ist, kann angesichts der Tatsache, daß Götter in ihr auch noch nach der Menschenschöpfung die entscheidende Rolle spielen, nicht bezweifelt werden. Für uns sehr wesentlich ist aber die Frage: Was können Mythen aussagen? Was wollen sie über das je-

---

\*Etwas erweiterte Wiedergabe eines vor der Deutschen Orientgesellschaft am 26. Januar 1979 in Berlin gehaltenen Vortrages.

<sup>1</sup> W.G. Lambert and A.R. Millard, *Atra-hasis, the Babylonian Story of the Flood* (Oxford 1969). Mehrere der wichtigsten Tafelbruchstücke waren von beiden Verfassern im Keilschrifttext schon 1965 in „Cuneiform Texts from Babylonian Tablets“, Part 46, Nr. 1ff. veröffentlicht worden. Von dieser Edition geht aus der Aufsatz von G. Pettinato, *Die Bestrafung des Menschengeschlechts durch die Sintflut: Die erste Tafel des Atramhasis-Epos eröffnet eine neue Einsicht in die Motivation dieser Strafe: Orientalia* 37 (1968) 165–200.

<sup>2</sup> Die erste Tafel des altbabylonischen Atramhasis-Mythos. Haupttext und Parallelversionen: *Zeitschrift für Assyriologie* 68 (1978) 50–94.

weils Erzählte hinaus den Hörern nahebringen und was können wir heute, 4000 oder 3000 Jahre danach, noch verstehen? Grundsätzlich haben wir zwei Alternativen. Die erste ist, daß wir die Aussagemöglichkeiten eines alten Dichters sehr skeptisch einschätzen und uns damit begnügen, Wortlaut und Inhalt der Dichtung so genau zu erfassen, wie das derzeit gelingen kann. Für Atramhasis neigte Lambert stark zu dieser Selbstbeschränkung, als er den Dichter als „second rate poet“<sup>3</sup> einstuft und damit andeutete, daß er ihm Aussagen von großem geistigem Gewicht nicht zutraute. Die andere Alternative ist die, daß wir den Dichter ganz ernst nehmen und versuchen, auch von dem, was hinter seinen Aussagen steht, etwas zu verstehen und in unsere heutige Begrifflichkeit umzusetzen. Ich gewann schon nach dem ersten gründlichen Studium des Textes den Eindruck, daß es lohnt, den Intentionen des nach meiner Auffassung keineswegs zweitrangigen Dichters nachzuspüren, weil wir hoffen dürfen, sehr wesentliche Aufschlüsse über Gedanken zu bekommen, die in seiner Zeit viele Menschen bewegten. Dabei war ich mir nie im unklaren darüber, daß manche Ausdeutung zunächst nur hypothetisch sein kann und später vielleicht erheblich modifiziert werden muß. Wie überall in der Wissenschaft müssen wir auch hier Irrtümer und die Gefahr, daß man in einige Aussagen etwas zuviel hineinlegt, riskieren, wenn wir ernsthaft vorankommen wollen.<sup>4</sup>

An dieser Stelle ist es unerlässlich, erneut an die an sich seit langem bekannte Tatsache zu erinnern, daß dem alten Orient viele der rationalen Aussagemöglichkeiten zu theologischen und philosophischen Fragen und über das Wesentliche an geschichtlichen Entwicklungen nicht zu Gebote standen, die die Antike entwickelt und an uns weitergegeben hat. Auch für manches von dem, was die Propheten in Israel und die Geschichtsschreibung im Alten Testament klar zum Ausdruck bringen konnten, fehlten im Babylonien der Hammurabizeit noch die geeigneten Aussage- und Argumentationsmuster. Einen gewissen Ersatz dafür bilden die listenartigen Zusammenstellungen

<sup>3</sup> Atramhasis (Anm. 1) 13. Davor wird gesagt: „The ancient author nowhere shows any real poetic spirit.“

<sup>4</sup> Ich habe meine Textdeutung im ganzen wie in vielen Einzelheiten in Auseinandersetzung mit kritischen Einwänden von W.G. Lambert und anderen immer wieder neu überprüft. Vgl. dazu meine Aufsätze a) „Als die Götter (auch noch) Mensch waren.“ Einige Grundgedanken des altbabylonischen Atramhasis-Mythos: *Orientalia* 38 (1969) 415–432; Einwände brachte vor Lambert ebd. 533–538. b) Einige Fragen zur Deutung des altbabylonischen Atramhasis-Mythos: *Actes de la XVIIe Rencontre Assyriologique Internationale* (Bruxelles, 30 juin–4 juillet 1969) 142–146. c) Der Mensch bescheidet sich nicht. Überlegungen zu Schöpfungserzählungen in Babylonien und Israel: *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae Francisco Mario Theodoro De Liagre Böhl Dedicatae* (Leiden 1973) 350–358. d) s. Anm. 2. Selbstverständlich wurde über den Sinn des Mythos und wichtige Einzelfragen inzwischen auch von anderen mancherlei geschrieben; eine Bibliographie dazu kann hier nicht gegeben werden. Ich nenne nur wenige: W.L. Moran, *Atrahasis; The Babylonian Story of the Flood*: *Biblica* 52 (1971) 51–61. – Anne Draffkorn Kilmer, *The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution as Reflected in Mythology*: *Orientalia* 41 (1972) 160–177 mit Bibliographie. – S.A. Picchioni, *Principi di etica sociale nel poema di Atrahasis*: *Oriens Antiquus* 13 (1974) 81–111. Für eine kritische Auseinandersetzung mit diesen und anderen Arbeiten, die in manchem lohnend wäre, fehlt hier der Raum.

von vielen Tausend Omina, d.h. von Vorgängen aller Art und von Opferschaubefunden, die für den Staat oder den einzelnen als bedeutsam angesehen wurden. Die den Omina jeweils beigelegten Deutungen beruhen natürlich sehr oft auf ganz äußerlichen Analogien oder halten sich an starre Schemata; nicht wenige lassen aber auch Wertungen menschlichen und staatlichen Handelns erkennen. Die Deutung etwa „jemand wird zwecks Einigung an dich schreiben“ enthält eine Empfehlung, bei Streitigkeiten die Initiative zur Einigung zu ergreifen. Andere wesentliche Aussagen wurden in Gebetsform gekleidet; die Möglichkeiten dafür waren in der altbabylonischen Zeit freilich noch recht begrenzt. Auch in den Inschriften der Könige finden sich bedeutsame Aussagen. Besonders gern aber bediente man sich mythischer Erzählungen entweder im Rahmen großer Mythendichtungen wie Atramhasis oder in sehr knapper Form in den vor allem bei den Sumerern beliebten mythischen Einleitungen etwa zu Streitgesprächen. Nur mit den Mythen haben wir es hier zu tun.

Vordergründig fragen diese auffällig oft nach den Anfängen des Kosmos und nach der Frühzeit noch vor und bald nach der Menschenschöpfung. Aber geschichtliches Interesse an einer fernen Vergangenheit ist für dieses Fragen nicht von zentraler Bedeutung; man war gewiß nicht so vermessen zu meinen, man könnte herausbekommen, wie alles sich wirklich zugetragen hat. In den Mythen finden sich demgemäß auch recht verschiedene Vorstellungen über die Anfänge und die Frühzeit.<sup>5</sup> Übrigens nahm noch der nachexilische Endredaktor der Genesis im Alten Testament es ohne Bedenken in Kauf, daß die beiden Schöpfungsberichte am Anfang über die Menschenschöpfung recht verschiedene Aussagen machten. Auch ihm ging es nicht um historische Fakten, sondern um Antworten auf theologische und anthropologische Fragen der Menschen seiner Zeit.

Die Sumerer hatten, soweit wir wissen, die Schöpfung nicht zum Thema eines eigenen Mythos gemacht, sondern diese nur in den Einleitungen zu Mythendichtungen anderen Inhalts oder mythischen Streitgesprächen mehrfach kurz behandelt. Am Anfang stand schon für sie das Urchaos, das freilich nicht ganz ohne Götter war. Die erste Differenzierung auf einen Kosmos hin erbrachte die Trennung von Himmel und Erde durch die Götter An(Himmel) und Enlil(Luftraum); wie man sich das dachte, berichtet der Mythos nicht. Von der Erde wurde danach das Totenreich der Unterwelt abgetrennt, und der Grundwasserhorizont (*abzu*) wurde dem Gott Enki als ein eigenes Reich zugewiesen. Die Götter schufen dann die Menschen; näher ausgeführt wurde dieses Thema aber, soweit bisher bekannt, auch nicht. Von Konflikten zwischen den Göttern und ihrem endlichen Ausgleich hören wir oft in den sumerischen Mythen, aber nichts von einem Konflikt zwischen den Menschen und den Göttern in der Urzeit.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Einen heute in manchem zu ergänzenden Überblick bietet M. Eliade, *Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten* (Zürich/Köln 1964; Übersetzung aus dem Französischen) 103ff. Eine Gesamtbearbeitung der sumerischen Quellen steht noch aus.

<sup>6</sup> Da von den fast durchweg nur sehr fragmentarisch erhaltenen sumerischen Dichtungen viel gar nicht oder nur unzureichend herausgegeben wurde, können solche Aussagen nur mit Vorbehalt gemacht werden. Es ist möglich, daß wir die Thematik der sumerischen Mythendichtungen noch nicht vollständig überblicken.



Irgendeinen Anknüpfungspunkt an Sagenüberlieferungen gab es für die Schöpfungsmythen natürlich nicht. Anders war es bei der Sintflut. Man war offenbar allgemein davon überzeugt, daß eine Sintflut große Teile Babylo niens unter Wasser gesetzt und zahllose Menschen vernichtet habe, nachdem schon eine lange Zeit 10 oder 8 Urkönige im Lande regiert, Städte gegründet und sogar schon auf Steine geschrieben hatten. Nach der Flutkatastrophe mußte dann ein ganz neuer Anfang gesetzt werden. Wie man sich diesen dachte, erfahren wir wiederum nicht.

Wir wissen heute, daß die Flutsagen in den Tiefebenen der Erde vage Erinnerungen an reale Geschehnisse bewahren. Forschungen im Kieler Geographischen Institut aufgrund von Messungen des Forschungsschiffes "Meteor", ergänzt durch wichtige Beobachtungen von Adam Nützel<sup>7</sup>, haben für den Bereich des Persischen Golfes die Tatsache erhärten können, daß um 14 000 v. Chr. der Meeresspiegel infolge der Vereisung weiter Gebiete der Erde etwa 110 m tiefer lag als heute. Der Persische Golf war damals bis nordöstlich von Dubai überwiegend trocken, ebenso wie der größte Teil der Ostsee und die südliche Nordsee. Danach stieg mit dem Abschmelzen der Gletscher der letzten Eiszeit das Meer wieder an, und bald nach 4000 v. Chr. war der heutige Meeresspiegel erreicht. Das 4. Jahrtausend war dann im Orient und in Nordafrika sehr regenreich, so daß damals manche Wüsten für größere Völkerbewegungen passierbar wurden. Der Meeresspiegel stieg zeitweise um einige Meter über den heutigen an. In dieser Zeit muß das Ansteigen des Wassers in Verbindung mit extremen Regenmengen und vielleicht auch Schmelzhochwasser in den Tiefländern zu schwersten Flutkatastrophen geführt haben, die sich in der Erinnerung der Menschen nach und nach zu einer einzigen Überkatastrophe, eben der Sintflut, verdichteten. Bezeichnenderweise verlegt ja auch die biblische Fluterzählung das Zentrum der Flut nicht nach Palästina, das als Gebirgsland von den Auswirkungen dieser Katastrophen wohl nur wenig betroffen war.

Der Sintflutheld, der mit seiner Frau und Familie und zahlreichen Tieren von dem Gott Enki der Katastrophe entrissen wurde, war ein babylonischer Stadtkönig, für den der sumerische Name Ziusudra, griechisch Xisuthros, und die akkadischen Namen Atram-hasis und Uta-na'ischtim, jünger Ut-napischti überliefert wurden. Wir kennen seit über 60 Jahren das Bruchstück eines sumerischen Flutmythos. M. Civil<sup>8</sup> und andere Sumerologen bezweifeln nicht zuletzt aufgrund der Sprachgestalt, daß dieses Fragment aus altbabylonischer Zeit die Abschrift einer älteren sumerischen Dichtung ist; man gewinnt eher den Eindruck, daß es sich an eine frühe akkadische Dichtung anlehnt. Warum die Götter durch die Flut die Menschen vernichten wollten, ist dem erhaltenen Teil der Dichtung nicht zu entnehmen. Da sie

<sup>7</sup> Vgl. W. Nützel, Das Mesopotamien der Frühkulturen in Abhängigkeit von nacheiszeitlichen Klimaschwankungen und Meeresspiegeländerungen: MDOG 107 (1975) 27–38; Kann die Naturwissenschaft der mesopotamischen Archäologie neue Impulse geben? Zeitschrift für Assyriologie 66 (1976) 120–134 mit Kartenskizzen. Weitere Veröffentlichungen sind zu erwarten.

<sup>8</sup> Vgl. seine Neubearbeitung des Bruchstücks bei Lambert-Millard (Anm. 1) 138–145 und 167–172.

wegen ihres fragmentarischen Zustandes für unsere Überlegungen hier wenig ergiebig ist, muß es bei diesem kurzen Hinweis sein Bewenden haben.

Der altbabylonische Atramhasis-Mythos, von dem es anscheinend zwei oder drei teilweise voneinander abweichende Fassungen gab – wegen der vielen wörtlichen Übereinstimmungen sind sie vermutlich als Varianten nur einer Dichtung anzusehen! –, stellt mit seinen in der ‚Hauptfassung‘ laut Kolophon 1245 meist kurzen Versen für uns die älteste umfassende Gestaltung der Themen Schöpfung und Flut dar. Der Dichter und die Zeit, in der er lebte, sind uns nicht bekannt. Die zu großen Teilen erhaltenen drei Tafeln der Hauptfassung nennen als Schreiber einen gewissen Nur-Ajja.<sup>9</sup> Die Tafeln wurden nach den Jahresdatenformeln im 12. bzw. 11. Jahr des vorletzten Königs der 1. Dynastie von Babylon Ammisaduqa, also nach der sog. Kurzchronologie kurz vor 1570 geschrieben. Sollte Nur-Ajja zugleich der Dichter sein, was nicht undenkbar erscheint, aber vorläufig nicht als wahrscheinlich gelten kann, so wäre die Dichtung erst über 100 Jahre nach dem Tode Hammurabis gegen Ende der altbabylonischen Zeit entstanden. Für eine frühere Entstehungszeit spricht, daß weder der Gott Marduk von Babylon noch der Sonnengott Schamasch in ihr auftreten. Eine (etwas jüngere?) altbabylonische Fassung wurde auch im 7. Jahrhundert noch in Assyrien abgeschrieben<sup>10</sup>; außerdem aber gab es jüngere Neugestaltungen des Stoffes, über die wir hier nicht sprechen können.<sup>11</sup>

Der Sintflutbericht wurde mit im einzelnen sehr vielen Veränderungen, aber mit im wesentlichen gleichem Inhalt in die 11. Tafel des Gilgamesch-Epos des Sinleqūninni<sup>12</sup> übernommen. Die Fluterzählung wird dort dem auf eine ferne Insel versetzten Utnapischti in den Mund gelegt, der von dem ein Leben ohne Tod suchenden Gilgamesch gefragt wurde, wie er dem Todeschicksal entrinnen könne. Wir kennen geringe Reste auch noch von weiteren Gestaltungen der Flutsage. Ich kann auf diese hier ebensowenig eingehen wie auf die späteste Zusammenfassung der Schöpfungs- und Flutsagen

<sup>9</sup> Lambert las den Namen irrig Ku-Ajja.

<sup>10</sup> Vgl. Lambert–Millard (Anm. 1) und (für Tafel I) meinen in Anm. 2 genannten Aufsatz.

<sup>11</sup> Auch hierfür ist Lambert–Millard (Anm. 1) zu vergleichen. Mit wievielen jüngeren Fassungen wir rechnen müssen, läßt sich angesichts der sehr fragmentarischen Überlieferungen heute noch nicht mit Sicherheit sagen. Ein Fragment stammt auch aus Ugarit in Nordsyrien. Die von Lambert als S bezeichnete neuassyrische Fassung stellt den Mythos vielleicht in den Dienst eines Geburtshilferitus. Von ihr sollen neue Bruchstücke gefunden worden sein.

<sup>12</sup> Dieser Dichter lebte wahrscheinlich zur Zeit der 2. Dynastie von Isin um 1100 v. Chr. Im Gegensatz zu anderen Teilen des Epos ist die 11. Tafel fast vollständig erhalten und wurde schon sehr oft übersetzt. In deutscher Sprache vgl. aus neuerer Zeit z. B. A. Schott und W. von Soden, Das Gilgamesch-Epos (Reclams Universal-Bibliothek Nr. 7235/35a; letzte Auflage 1972); H. Schmökel, Das Gilgamesch-Epos. Eingeführt, rhythmisch übertragen und mit Anmerkungen versehen (Stuttgart 1966). Ob auch in die zumeist nur fragmentarisch erhaltenen altbabylonischen Gilgamesch-Dichtungen schon ein Sintflutbericht eingefügt war, wissen wir nicht. Da ein inhaltlich der 10. Tafel der jüngeren Dichtung entsprechendes Bruchstück von der Reise des Gilgamesch zu Uta-na'ischtim handelt, ist zu vermuten, daß im weiteren Verlauf wenigstens kurz von der Sintflut erzählt wurde.

in den griechisch geschriebenen *Babyloniaca* des babylonischen Priesters Berosos (etwa 340–270 v. Chr.).<sup>13</sup>

Der Atramhasis-Mythos gibt zu Beginn keine Theogonie, d.h. er sagt nichts darüber aus, wie sich der Dichter die Herkunft der Götter vorstellte. Es erscheint denkbar, daß dem Mythos eine Theogonie-Dichtung vorausging; Reste davon sind aber bisher nicht bekannt. Ganz anders liegt das bei dem seit hundert Jahren schon (teilweise) bekannten jüngeren Weltschöpfungsepos *Enūma eliš* „Als droben“, das vermutlich im 14. Jahrhundert gedichtet wurde, sofern es in allen seinen Teilen einheitlicher Herkunft ist.<sup>14</sup> Dieses geht vom Urchaos aus, in dem zunächst nur das dem Süß- und Salzwasser entsprechende Urgötter-Paar Apsū und Tiamat lebte. Beide wurden dann Eltern, Großeltern und Urgroßeltern der nächsten Götterpaare. Mit dem Atramhasis-Mythos hat *Enūma eliš* inhaltlich fast nichts gemein, obwohl das Thema Menschenschöpfung in beiden gestaltet wird. Für die jüngere Dichtung steht der Aufstieg des Gottes Marduk von Babylon zum Götterkönig im Mittelpunkt; etwa das letzte Fünftel der an die 1080 Verse umfassenden Dichtung nimmt die Aufzählung und theologisch-philologische Ausdeutung der fünfzig zumeist sumerischen Namen des Gottes ein.<sup>15</sup> Für unser Thema gibt *Enūma eliš* mit seiner sehr ausführlichen Schilderung des Vernichtungskampfes gegen die älteste Göttergeneration und den Heerführer der Tiamat Kingu viel weniger aus als die ältere Dichtung; wir werden daher nur an wenigen Stellen kurz auf das Epos einzugehen haben.

Beiden Epen und auch den mythischen Aussagen in sumerischen Dichtungen ist gemeinsam, daß der Gedanke einer creatio ex nihilo, also einer Schöpfung aus dem Nichts am allerersten Anfang, nicht konzipiert wurde. Nach der Herkunft des Urchaos wird wie in Genesis 1–3 nicht gefragt. Positiv gewendet können wir sagen, daß sich die Schöpfung vor allem in Differenzierungsakten vollzieht. Aus dem Urchaos wird in *Enūma eliš* wie in den sumerischen Mythen ein gegliederter Kosmos, den Atramhasis bereits voraussetzt. Weniger gegliedert als in geschichtlicher Zeit war in der Urzeit auch die Welt der Lebewesen. Nach einer sumerischen Dichtung waren die Menschen anfangs Tiere, die Gras fraßen und auf dem Boden das Wasser tranken; sie kannten weder Brot noch Kleidung, bebauten das Land nicht und hatten keine Geräte. Nach einer anderen Dichtung gab es am Anfang als einzigen

<sup>13</sup> Auszüge aus dem verlorengegangenen Werk bietet u.a. die Kirchengeschichte des Eusebius. Für eine Übersetzung des Flutberichtes vgl. Lambert–Millard (Anm. 1) 134–137.

<sup>14</sup> Eine Ausgabe, die alle heute bekannten Bruchstücke der sieben Tafeln umfaßt, fehlt leider. Die derzeit vollständigsten Übersetzungen sind die von E.A. Speiser und A.K. Grayson, in: J.B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (3. Edition, Princeton 1969) 60ff. und 501ff., und von R. Labat, in: *Les religions du Proche-Orient asiatique* (Paris 1970) S. 36ff. Weniger vollständige Übersetzungen gibt es in größerer Zahl.

<sup>15</sup> Vgl. hierzu J. Bottéro, *Les noms de Marduk, l'écriture et la „Logique“ en Mésopotamie ancienne, Essays on the Ancient Near East in Memory of J.J. Finkelstein* (Hamden, Conn. 1977) 1–28. Die babylonischen Götter der jüngeren Zeit hatten viele Namen, weil man durch eine Art von Gleichsetzungstheologie den größten Teil der vielen hundert sumerischen Götter zu bloßen Hypostasen einer kleineren Zahl von Göttern umgedeutet hatte.

Baum nur einen großen Johannisbrotbaum. Wie danach dann die Differenzierung der Baumarten und der Tausende von Pflanzen vor sich ging, sagt der sumerische Text nicht. Für den Atramhasis-Mythos wiederum war die Entstehung von Pflanzen und Tieren kein Problem, das ihn interessierte, um so mehr aber die anfängliche Nichtdifferenzierung der mit wenigen Ausnahmen dem Todesschicksal nicht unterworfenen Götter und der Menschen. Den Gedanken, die sich daran knüpften, müssen wir jetzt etwas nachgehen.<sup>16</sup>

Der in Übersetzung und Deutung noch umstrittene Anfangsvers gibt in meisterhafter Kürze in drei Worten das Thema an: *inūma ilū awīlum* „als die Götter Mensch waren“, d.h. auch noch Mensch.

Lamberts Deutung des Nominativs *awīlum* als Vergleichskasus kann grammatisch nicht gerechtfertigt werden; sie stützt sich darauf, daß eine jüngere Fassung die nicht mehr verstandene ursprüngliche Aussage dadurch abschwächend änderte, daß sie anstelle des Nominativs den Vergleich *kīma amēli* „wie ein Mensch“ setzte. Übernommen hat diese Deutung m.W. niemand, ebensowenig die ganz subjektive Wiedergabe von Th. Jacobsen „When Ilu (i.e. Enlil) was the boss.“<sup>17</sup> Cl. Wilcke schließlich will *ilū* nicht als „die Götter“, sondern als „etliche Götter“ verstehen;<sup>18</sup> aber auch das läßt sich durch Parallelstellen nicht stützen. Übersehen wird dabei außerdem, daß in allen vergleichbaren Dichtungen des Altertums die Anfangszeile stets besonders aussageintensiv ist. Das gilt für die Bibel ebenso wie für die großen Epen der Antike: „Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde“, Genesis 1,1; „Im Anfang war das Wort“, Johannes-Ev. 1,1; „Den Zorn singe, Göttin, des Peliden Achilleus!“ Homer, Ilias I 1; „Den Mann sag mir an, Muse, den vielgewandten!“, Odyssee I 1; „Die Waffen und den Mann besinge ich“, Vergil, Aeneis I 1. In der Wahl des ersten Objekts ist bei den drei klassischen Epen jeweils ein ganzes Programm beschlossen!

Was das heißt, daß die Götter anfänglich auch die Rolle der Menschen spielen mußten, erläutert in zwei parallelen Zweiwortsätzen Vers 2: *ublū dulla izbilū tupšikka* „trugen sie die Mühsal, schleppten den Tragkorb“. Die Götter mußten also hart arbeiten; das Wort für den Tragkorb, den die Arbeiter an den Kanälen voll mit Erde auf dem Kopf tragen mußten, wurde damals auch als ein Wort für „Fronarbeit“ verstanden. Die Verse 3–4 verstärken die Aussage: „Der Götter Tragkorb war groß, die Mühsal schwer; viel Beschwerde gab es“. Doch die Götter trugen die Belastung nicht alle gemeinsam. Sie waren auch darin zugleich Menschen, daß die stärkere Gruppe unter ihnen die Last der schwächeren auflud. Daraus aber entstand nun der erste große Konflikt, nachdem die Unterlegenen 2500 Jahre lang die Schwerarbeit geleistet hatten, ohne mit der Anlage und Unterhaltung der Kanäle, die für Entwässerung und Bewässerung in Babylonien notwendig waren, fertig geworden zu sein. 2500 Jahre waren nach der Rechnung unseres Dichters auch für Götter eine sehr lange Zeit. Andere Autoren seiner Zeit, die die ersten

<sup>16</sup> Vgl. zum folgenden meine Übersetzung des Mythos unten S. 18ff.

<sup>17</sup> Vgl. dazu zuletzt seinen Aufsatz „Inuma ilu awilum“ auf S. 113ff. des in Anm. 15 genannten Gedenkbandes.

<sup>18</sup> Vgl. Zeitschrift für Assyriologie 67 (1977) 160f.

Könige vor der Flut bis zu 72 000 Jahren regieren ließen<sup>19</sup>, rechneten freilich mit viel, viel höheren Zahlen; aber soweit von jeder Realität mochte sich der Atramhasis-Dichter nicht absetzen. Die Unterlegenen also beklagten sich nun bitter und beschlossen nach Verbrennung ihrer Geräte den Streik und die Belagerung des Palastes des Gottes Enlil. Wer waren die Fronarbeiter und wer ihre Bedrücker?

Der Text nennt die Fronarbeiter Igu und die stärkere Gruppe Anunnaku. Von den Igu gab es nach Vers 5 anfangs nur sieben; im Laufe der 2500 Jahre wuchs ihre Zahl aber so an, daß sie eine für die Anunnaku gefährliche Aktion planen und durchführen konnten. Der Name Anunnaku geht auf sumerisch *a-nun-na* „Fürstensamen“ zurück und bezeichnet, wie A. Falkenstein gezeigt hat<sup>20</sup>, große sumerische Göttergruppen, z.B. die Angehörigen des – bei den Sumerern oft viele Götter umfassenden – Pantheons einer Stadt. Die Konzeption einer Göttergruppe mit der semitischen, aber nicht akkadischen Bezeichnung unbekannter Bedeutung Igu ist viel jünger und nicht vor der altbabylonischen Zeit bezeugt. Unter diesem Namen wurden zunächst Gruppen von nichtsumerischen Göttern des schon früh vorwiegend von Semiten bewohnten Nordens Babyloniens zusammengefaßt; die wenigen alten Belege außerhalb des Atramhasis-Mythos ergeben noch kein klares Bild. Die Meinung von B. Kienast<sup>21</sup>, Igu und Anunnaku seien damals annähernd gleichwertige Götterbezeichnungen gewesen, findet schon in den anderen Texten keine Stütze; unser Mythos widerlegt sie eindeutig. Er zeigt die Igu als eine in der Urzeit schwächere Göttergruppe, zu der keiner der im Mythos mit Namen genannten großen Götter gehörte. Sie wurden aber, wie bereits erwähnt, der Stellung als göttliche Fronarbeiter müde und forderten, wie man heute sagen würde, Gleichberechtigung. Da die großen Anunnaku offenbar nicht bereit waren, ihnen diese zu gewähren, greifen sie zu den Mitteln der Gewalt, des Streiks und des Angriffs auf den Palast des Gottes der Könige, Enlil. Ist dieses Mythologem, Streik und Aufstand der Schwächeren, hier nur eine theologische Konstruktion des Dichters bzw. vielleicht schon seiner Vorlagen, oder hat es einen realen Hintergrund? Nach meiner Überzeugung trifft die zweite Alternative zu.

Wir wissen aus den Zehntausenden von Urkunden der neusumerischen Zeit der 3. Dynastie von Ur (etwa 2064–1955) und der auf sie folgenden

<sup>19</sup> Die „Sumerische Königsliste“ (vgl. Th. Jacobsen, *The Sumerian King List: Assyriological Studies* No. 11, Chicago 1939, 69ff.) billigt zwar 8 „Königen vor der Flut“ „nur“ insgesamt 241 200 Jahre zu, ein davon abweichender Paralleltext rechnet aber für 10 Könige 456 000 Jahre, wobei auf 3 Könige je 72 000 Jahre entfallen. Berossos (vgl. dazu Anm. 13) bietet eine dritte Tradition, die 10 Königen 432 000 Jahre zuweist. Regierungszeiten bis zu 1560 Jahren kennt die Sumerische Königsliste auch noch bei den ersten Dynastien „nach der Flut“. Die in Genesis 5 den Urvätern von Adam bis Noah zugeschriebenen Lebenszeiten zwischen 365 und 969 Jahren wirken demgegenüber sehr kurz; allzu runde Zahlen werden hier vermieden.

<sup>20</sup> Vgl. seinen Aufsatz „Die Anunna in der sumerischen Überlieferung“: *Studies in Honor of Benno Landsberger on his seventy-fifth Birthday* April 21, 1965 (Chicago 1965) 127ff.

<sup>21</sup> Er vertrat seine Meinung in dem Aufsatz „Igu und Anunnaku nach den akkadischen Quellen“ (S. 141ff. der in Anm. 20 genannten Festschrift) und in dem Artikel „Anunna und Igu“ im *Reallexikon der Assyriologie*, Band 5 (1976) 37ff.

sog. 2. Zwischenzeit mit dem Zerfall Babyloniens in Teilreiche, unter denen die von Isin und Larsam lange die bedeutendsten waren, daß Fronarbeit nicht zuletzt für den Bau und die Erhaltung der Kanäle wirtschaftlich eine sehr große Rolle spielte. Mit Sklaven wurde da offenbar nicht oder nur wenig gearbeitet, da es, anders als in der römischen Kaiserzeit, damals keine Sklavenheere im Dienst des Staates oder der Städte gab. Es wurden vielmehr die Angehörigen sozial schwächerer Gruppen zum Dienst herangezogen, unter denen nach den Urkunden die Martu-Leute ein besonders großes Kontingent stellten. Es wird nicht in Zweifel gezogen, daß diese Martu- oder (akkadisch) Amurru-Leute sich ganz überwiegend aus nordwestsemitisch-kanaanäischen Nomadenstämmen oder Halbnomadenklans rekrutierten, die aus dem Westen nach Babylonien eingesickert waren oder auch geholt wurden.<sup>22</sup> Es versteht sich von selbst, daß diese sich mit dem Schicksal, einer zweitrangigen Gesellschaftsschicht mit hohen Anforderungen an die Arbeitskraft anzugehören, auf die Dauer nicht abfinden konnten, obwohl den Quellen nichts zu entnehmen ist, das auf eine besonders schlechte Behandlung dieser Arbeiter deutet. Für die Unzufriedenen fanden sich immer wieder politische Führer, die, auf sie gestützt, die Macht in babylonischen Städten zu erringen suchten und oft auch mindestens für eine kürzere Zeit erlangten. In kaum einer Zeit wurden in Babylonien so oft Regimes errichtet und wieder gestürzt. Den Jahresdatenformeln, die man auf Urkunden verwendete, weil damals nicht nach Regierungsjahren der Könige gerechnet wurde, können wir entnehmen, daß Usurpatoren wie legitime Herrscher zu Beginn ihrer Regierung oft Erlasse herausgaben, die Erleichterungen für Schuldner, aber auch eine Vermehrung der arbeitsfreien Tage im Monat von ursprünglich drei auf nach und nach sechs verfügten. Dabei ist zu beachten, daß arbeitsfrei damals nicht an allen Tagen das Freisein von jeglicher Arbeit bedeutete, sondern oft nur die Freistellung für notwendige Arbeiten im eigenen Haus, die die Frauen nicht immer allein verrichten konnten.

Ähnliche Verhältnisse im Bereich des öffentlichen Arbeitswesens hat es übrigens nicht nur in der hier zur Rede stehenden Zeit gegeben, sondern auch schon viel früher, wie etwa die Reformbemühungen von Herrschern in Lagasch in Mittelbabylonien um und nach 2400 zeigen. Als sozialer Reformerscheint in seinen Inschriften besonders Urukagina (um 2350), wie immer man seine Maßnahmen im einzelnen beurteilen mag. Ja, wir müssen einen Schritt weiter gehen und konstatieren, daß das Nebeneinander von Angehörigen verschiedener Gruppen sehr ungleicher Herkunft – wir sprechen da von verschiedenen Völkern – seit jeher das Schicksal Babyloniens in einem ganz anderen Ausmaß als etwa in Ägypten war. Die überall gegebenen Konfliktmöglichkeiten zwischen sozialen Gruppen waren also in Babylonien besonders groß und vielfältig. Wenn wir nun fragen, wie man damit fertig wurde oder auch nicht zustandekam, so muß zunächst gesagt werden, daß man anders als später in Assyrien zu den radikalen Methoden weitgehender Ausmerzungen von Fremdgruppen wohl nie gegriffen hat. Nach Austragung der Konflikte, sicher oft unter blutigen Kämpfen, suchte man vielmehr in

<sup>22</sup> Vgl. dazu G. Buccellati, *The Amorites of the Ur III Period* (Neapel 1966). Die nicht mehr zu überschauende Zahl der Urkunden dieser Zeit hat eine umfassende Gesamtdarstellung der Arbeitsorganisation bisher verhindert.

der Regel nach einem Arrangement, das ein Nebeneinander ermöglichte. Nur so konnten im 3. Jahrtausend Sumerer und Semiten in Babylonien friedlich oder auch unfriedlich nebeneinander leben, konnten auch ganz fremde Eindringlinge wenigstens manchmal integriert werden, ohne daß die einen versuchten, die anderen auszurotten oder hinauszudrängen oder ganz zu versklaven. Alles dieses spiegelt sich nun in mehreren Mythendichtungen und insbesondere auch im Atramhasismythos. Wir müssen nun versuchen, das an Einzelheiten der erzählten Vorgänge aufzuzeigen.

Der Anfang des Mythos zeigt die führenden Anunnaku-Götter bereit, die Herrschaft über den Kosmos untereinander zu teilen, wobei sogar ähnlich wie manchmal bei der Bestimmung politischer Funktionäre die Losflasche hochgestoßen wurde.<sup>23</sup> Den unbequemen Teil eines Götterlebens noch ohne dienende Menschen hatten sie, wie schon erwähnt, auf eine im Anfang viel kleinere Gruppe von Göttern abgewälzt, die offenbar nicht seit jeher zu ihnen gehört hatte und daher noch nicht voll integriert war. Als diese Igi-gu nun nach über tausend Jahren revoltierten, hätte das einen Götterkampf auslösen können, in dem es um die Vernichtung von Feinden gegangen wäre. Dazu muß gesagt werden, daß Götterkämpfe auch der sumerischen und babylonischen Mythologie keineswegs ganz fremd waren. Soweit wir sehen können, beschränkten diese sich aber auf die Abwehr der Mächte der Unordnung und des Chaos, zu denen bisweilen wie in *Enūma eliš* auch die Vertreter älterer inzwischen abgetretener Göttergenerationen gerechnet wurden.<sup>24</sup> Im Atramhasis-Mythos fand aber trotz des drohenden Aufmarsches, der den Gott Enlil nach Vers 70ff. recht unvorbereitet traf, der Götterkampf nicht statt. Zwar wird in dem rasch einberufenen Götterrat der Kampf durchaus erwogen und die Frage gestellt, wer gegen die Unbotmäßigen ins Feld ziehen soll, aber man hört dann doch die Klage der dienstverpflichteten Götter an. Enlil als der durch diese vor allem Betroffene will daraufhin zunächst resignieren und sich in den fernen Himmel zum höchsten Gott Anu zurückziehen. Doch, wenn die Textlücke nach V.170 nach einer jüngeren Version<sup>25</sup> ergänzt werden darf, zeigt gerade Anu Verständnis für das Anliegen der Igi-gu, und man berät nun, was zu tun sei. Wo der Haupttext wieder einsetzt, war der Entschluß schon gefaßt: Die Arbeit muß weiter geleistet werden, nunmehr aber nicht mehr von den Igi-gu, sondern von anderen Wesen, die eigens dafür geschaffen werden sollen.

Es wird also beschlossen, daß die Muttergöttin Nintu, auch Mami genannt, zusammen mit Enki den ersten Menschen erschaffen solle. Dazu be-

<sup>23</sup> Die Götter losten nach dem Mythos wie später die Assyrer, wenn sie ihre Jahreseponymen bestimmten: Jeder Beteiligte warf einen kleinen Würfel in eine Flasche mit einem engen Hals. Beim Hochstoßen konnte jeweils nur ein Würfel herausspringen. Der beschriftete Würfel eines Eponymen ist uns erhalten.

<sup>24</sup> Das Motiv vom mitleidlosen Kampf der Götter gegen die Urgötter wanderte von den Babyloniern zu den Hurritern und von diesen über Kleinasien zu den Griechen. Das grausige Einzelmotiv der Entmannung des Himmelsgottes Uranos durch Kronos, den Vater des Zeus, ist eine Abwandlung noch scheußlicherer Berichte vom Handeln des Hurritergottes Kumarpi gegen den Himmelsgott Anu (vgl. H. Otten, in: Kulturgeschichte des Alten Orients, hrsg. von H. Schmökel [Stuttgart 1961] 418ff.).

<sup>25</sup> Vgl. S. 90 meines in Anm. 2 genannten Aufsatzes.

nötigte man Lehm und Blut. Blut konnte nur von einem Gott kommen, und so entschied man sich, einen sonst unbekanntem Gott zu schlachten, und zwar den Gestu'e<sup>26</sup>, der planenden Verstand hatte. Das hier verwendete akkadische Wort *tēmum* bezeichnet eben den planenden Verstand, die Planungsfähigkeit.<sup>27</sup> Der Mensch brauchte einen solchen Verstand unbedingt, wenn er die Arbeit an den Kanälen, die immer wieder neu Planung erfordert, durchführen sollte. Geschaffen wurde Widimmu, der Urmensch<sup>28</sup>, der noch nicht ein Kulturmensch (akkadisch *awīlum*) im vollen Sinn des Wortes war. Bei diesem Schöpfungsakt wirkten Anunnaku und Igu erstmals zusammen und feierten dann gemeinsam das gelungene Werk, das uns sehr eingehend geschildert wird, nicht ohne daraus einige Folgerungen für spätere Geburtsriten abzuleiten; entsprechend den neun Monaten der Schwangerschaft soll man nach der Geburt neun Tage lang feiern. Leider ist gerade hier (Vers 297ff.) der Text zunächst unvollständig erhalten und bricht dann ganz ab, so daß wir auch über die Rolle des Vaters in diesem Zusammenhang, der in Vers 330 erwähnt wird, nichts erfahren.

Es ist sinnvoll, hier kurz einzuhalten und einen Blick auf die Erzählung von der Menschenschöpfung im Welterschöpfungsepos *Enūma eliš* zu werfen. Sie steht in dieser Dichtung weit hinten erst in der 6. der 7 Tafeln. Die ersten vier Tafeln hatten sehr ausführlich den Kampf gegen die von Apsū und später Tiamat angeführte älteste Göttergeneration geschildert. Apsū war ohne Kampf schon auf die Nachricht hin, daß er die jüngeren Götter vernichten wollte, von Nudimmud/Ea (= Enki) mit magischen Mitteln getötet worden. Danach wird die Geburt des Ea-Sohnes Marduk erzählt und berichtet, wie er durch sein Spiel die Ururahne Tiamat so ärgert, daß ihr Buhle Kingu sie unschwer dazu bringen kann, gegen die jüngeren Götter ein großes Heer von vielen Ungeheuern auszurüsten. Als die jüngeren Götter von diesem schreckenerregenden Aufgebot hörten, waren Anu und Nudimmud nicht bereit, den gefährlichen Kampf aufzunehmen. Nur der junge Marduk erklärte sich bereit, freilich unter der Bedingung, daß man ihn über alle Älteren hinweg zum Götterkönig erhebe. Eine Götterversammlung erfüllte diese Bedingung, nachdem man dem Bier reichlich zugesprochen hatte, und Marduk rüstete sich nun zum Kampf mit Waffen, die vor allem Tiamat selbst treffen sollten. Mit diesen wird Tiamat nach dem Aufmarsch der Heere getötet; ihr Heer flieht ohne Kampf, ihr Buhle Kingu wird gefangen genommen. Es folgt eine lange Schilderung des Aufbaus und der Ordnung des Kosmos unter Verwendung der zerteilten Leiche der Tiamat. Diese auch die Erschaffung der Gestirne einbeziehende Schilderung hat im Atramhesis-Mythos keinerlei Parallele. In beiden Mythen kein Thema scheint die Erschaffung der Tiere zu sein. Die Erschaffung des Menschen wird danach viel knapper als im Atram-

<sup>26</sup> Der sumerische Name bedeutet etwa „Verstandesbegabter“.

<sup>27</sup> Zu *tēmum* vgl. meinen in Anm. 4 als c) genannten Aufsatz, S. 352, und jetzt auch den Artikel *tēmum* in meinem Akkadischen Handwörterbuch S. 1385ff.

<sup>28</sup> Die richtige Deutung des Namens gab ich in dem in Anm. 4 unter c) zitierten Aufsatz, S. 350ff. Bis dahin wurde angenommen, daß Widimmu, in einer Abschrift Edimmu geschrieben, eine Variante des akkadischen Wortes für den Totengeist-Dämon, *eṭemmu*, sei. Das Menschengeschlecht wurde aber gewiß nicht auf diesen Dämon, der Geisteskrankheiten hervorruft, zurückgeführt!



hasis-Mythos erzählt und mit der Vollstreckung der Todesstrafe an Kingu kombiniert. Der Mensch soll zugleich den Göttern, die auf der Seite der Tiamat gestanden hatten, die Arbeit abnehmen, zu der sie sonst strafweise verurteilt worden wären. Vier Verse genügen zur Schilderung des eigentlichen Schöpfungsvorganges (VI 31–34):

Sie banden ihn (Kingu), hielten ihn hin vor Ea;  
 die Strafe legten sie ihm auf, durchschnitten seine Blutadern.  
 Aus seinem Blut schuf er (Ea) die Menschheit;  
 er legte ihr die Arbeit der Götter auf, stellte die Götter frei.

Lehm wurde hier zur Schöpfung nicht mehr benötigt. Daß der geschlachtete Gott Kingu Verstand hatte, ergab sich aus dem Bericht über seine mit Tiamat getroffenen Kampfvorbereitungen von selbst. Im Vergleich zum Atramhasis-Mythos ganz neu ist aber das Motiv, daß die Menschen aus dem Blut eines aufrührerischen Gottes geschaffen wurden, daß also Empörerblut in ihren Adern fließt. *Enūma eliš* wurde zu einer Zeit gedichtet, in der die Konzeption der Sünde schon eine viel größere Bedeutung für die Babylonier hatte als in der altbabylonischen Zeit, in der sie sich herauszubilden begann.<sup>29</sup> Man kann dem unbekanntem Dichter des Epos eine tiefe Einsicht in das Wesen des Menschen, der sich immer wieder gegen die gottgewollte Ordnung auflehnt, nicht absprechen! – Marduk wie Ea kamen nach diesem Epos nicht ohne Tötung aus. Aber nur die Anführer der feindlichen Gruppe wurden hart bestraft, alle anderen vorbehaltlos begnadigt. Das Ziel der Götter war der gemeinsame Aufbau des Kosmos, nicht zuletzt im Interesse des Menschen.

Kehren wir nun zu Atramhasis zurück! Man könnte denken, daß auch dieser Mythos mit der Erschaffung des Menschen und der Schilderung von Ordnungsmaßnahmen zur Erhaltung der Schöpfung enden könnte. Dem ist aber nicht so. Der nach Vers 304 auf eine längere Strecke schlecht erhaltene Text läßt uns an der Nahtstelle zwischen dem Schöpfungsbericht und dem, was folgt, mehrfach im Stich. Es wurde zunächst erzählt, daß die Menschen die früher von den Igigu zu leistende Arbeit mit neuen Werkzeugen übernahmen. Nach einer Lücke hören wir dann, daß nach etlichen hundert Jahren<sup>30</sup> die Menschen sehr zahlreich geworden waren. Das führte zu einem lärmenden Tun, das dem Gott Enlil sehr mißfiel. Ich habe nachgewiesen, daß das hier verwendete akkadische Wort *hubūrum* nicht nur ein zu lautes Wesen bezeichnet, sondern vor allem auch die mit Lärm verbundenen Aktivitäten.<sup>31</sup> Enlils Zorn richtete sich also dagegen, daß die Menschen jetzt viel mehr taten als ihnen nach seiner Vorstellung von der Aufgabenteilung zwischen Göttern und Menschen zustand. Da er eine noch weitere Steigerung dieser

<sup>29</sup> Die Babylonier hatten nicht nur einen sehr differenzierten Sündenbegriff, sondern waren auch schon zu der Überzeugung gelangt, daß alle Menschen sündhaft seien und daher der göttlichen Gnade bedürften. Im Zusammenhang mit dieser Erkenntnis stellte sich ihnen auch die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes; vgl. dazu meinen Aufsatz „Das Fragen nach der Gerechtigkeit Gottes im Alten Orient“: MDOG 96 (1965) 41ff.

<sup>30</sup> Nur die Zahl 1200 für die zweite Plage ist ganz erhalten. Für die erste Plage wäre auch eine Ergänzung zu [18]00 oder [24]00 denkbar (vgl. zum Problem S. 83 des in Anm. 2 genannten Aufsatzes).

<sup>31</sup> Vgl. zum Sinn von *hubūrum* den in Anm. 4 unter c) genannten Aufsatz, S. 353.

Aktivitäten fürchtete, schickte er eine Kältefieber genannte Seuche, die die Menschen dezimieren und empfindlich schwächen sollte.

An dieser Stelle (Vers 364) tritt nun ganz überraschend, ohne irgendeine Einführung, Atramhasis auf. Sein Name bedeutet etwa „der überaus Verständige“. Verstand in diesem Sinn meint mehr als den Planungsverstand, den die Götter den ersten Menschen für ihre Arbeit mitgaben. Die Menschen hatten sich demnach offenbar nicht nur stark vermehrt, sondern auch gelernt, immer mehr von sich aus zu tun, was die Götter ihnen noch nicht bestimmt hatten. Der Abstand zu den Göttern hatte sich dadurch verringert, das brachte den Konflikt. Die Menschen hätten in dieser Auseinandersetzung nun sicher den kürzeren gezogen, wenn nicht ganz unerwartet der Gott Enki, der mit der Muttergöttin gemeinsam den Schöpfungsakt vollzogen hatte, auf Bitten des ihm besonders zugewandten Fürsten Atramhasis eingegriffen hätte. Selbstverständlich konnte er dem Enlil, der nach dem Rückzug des Himmelsgottes Anu in den fernsten Himmel gewissermaßen regierender Götterkönig war, nicht einfach in den Arm fallen. Er wußte aber, daß die Plage, um voll wirksam zu werden, vor allem der Mitwirkung des in der Unterwelt residierenden Gottes Namtara bedurfte. Also riet er dem Atramhasis, seine Untertanen zu veranlassen, den Göttern während der Plage Opfer und Gebete zu verweigern, den Namtara jedoch überreichlich mit Opfern zu bedenken. Diese Opfer würden ihn so beschämen, daß er alsbald davon ablassen würde, die kranken Menschen sterben zu lassen. Atramhasis befolgte den ebenso eigenartigen wie klugen Rat, und die Plage hörte auf.<sup>32</sup>

Danach vergingen 1200 Jahre, in denen die Menschen sich erneut stark vermehrten. Wieder fühlte Enlil sich bedroht und befahl nun, daß eine schwere Dürre geschickt würde, der viele Menschen erliegen mußten. Der Wettergott Adad mußte seine Regen zurückhalten, und die Zisternen wurden leer. Wieder griff Enki ein und riet dieses Mal, bei der erneuten Verweigerung von Opfern und Gebeten den Adad mit überreichen Gaben zu erfreuen und einen Tempel zu bauen. Es geschah das gleiche wie früher: Adad fühlte sich beschämt und schickte Regen, die eine Rekordernte mit neunfacher Bestockung<sup>33</sup> des Getreides bewirkten.

Wieder nach etlichen hundert Jahren wiederholte sich alles. Diesmal wurde eine schwere Hungersnot geschickt. Aus dem sehr schlecht erhaltenen Text geht nicht deutlich hervor, welcher Gott nun die ganz große Katastrophe verhinderte. Vielleicht war es Enki selbst, denn er wurde in einer Götterversammlung zur Rede gestellt und rechtfertigte sich mit dem Hinweis auf seine Rolle bei der Menschenschöpfung, die ihm nicht erlaube, bei der Vernichtung von Menschen mitzuwirken. Offenbar konnte Enlil dem Enki nichts anhaben, Enki aber konnte wieder etliche hundert Jahre später nicht verhindern, daß die Götter nun den Beschluß faßten, die Menschheit durch die Sintflut endgültig auszulöschen. Alle wurden in der Versammlung feier-

<sup>32</sup> Hier endet die Tafel I des Mythos. Die Tafel II ist noch wesentlich schlechter erhalten. Vgl. dazu und zu Tafel III die Teilübersetzung auf S. 28ff.

<sup>33</sup> Ein Getreidewurzelstock treibt ohne künstliche Düngung normalerweise 1–2 Halme, bei der heutigen Düngung bis zu 5 Halme. 9 Halme konnte man nur als ein Wunder verstehen. Eine nüchternere jüngere Fassung hat aus den 9 Halmen Zwillingshalme gemacht!

lich verpflichtet, diesen Beschluß den Menschen nicht zu verraten, damit diese keine vorbeugenden Maßnahmen treffen könnten. Aber Enki wußte auch hier Rat. Er teilte den Beschluß einer Schilfhütte mit, hinter deren dünner Wand Atramhasis saß und alles hörte, vor allem auch den Rat, sich selbst und die Seinen durch den Bau einer Arche zu retten. Er ging alsbald ans Werk und konnte so der allgemeinen Katastrophe, die sehr ausführlich geschildert wird, entrinnen. Der jüngere Sintflutbericht des Gilgameschepos schildert manche Einzelheiten etwas anders und fügt noch hinzu, daß die Götter vor dem Eintritt der Katastrophe die Menschen durch das wunderbare und trügerische Vorzeichen eines Weizenregens in Sicherheit wiegten.

Nach dem Aufhören der sieben Tage währenden Unwetterkatastrophe und dem allmählichen Abfließen des Wassers landete die Arche auf einem hohen Berg, auf dem Atramhasis opferte und dadurch das Kommen mehrerer Götter bewirkte. Die Reaktion der Götter auf das Geschehen wird in beiden Versionen nicht ganz gleichartig geschildert. In beiden aber rücken sie von dem, was geschehen war, ab und machen Enlil als dem Hauptschuldigen schwerste Vorwürfe. Es wird feierlich beschlossen, daß sich etwas ähnliches nie wieder ereignen dürfe. Nur wirklich Schuldige sollten künftig, wenn nötig auch durch Kollektivstrafen wie Raubtierplagen, gestraft werden. Atramhasis bzw. im Gilgameschepos Utnapischti und Frau werden mit einem Leben ohne Tod auf einer fernen, den Menschen nicht zugänglichen Insel beschenkt. Daß ihre ebenfalls geretteten Kinder zu Stammeltern einer neuen Menschheit wurden, erscheint dem Erzähler im Gilgameschepos keiner eigenen Erwähnung wert, weil Gilgamesch das ja wußte. Im (auch hier wieder schlecht erhaltenen) Atramhasis-Mythos wurden offenbar die Menschenschöpfer-Götter Enki und Nintu mit der Aufgabe betraut, Menschen neu zu schaffen. Sie sollten aber durch die gleichzeitige Erschaffung der hier Paschittum, später meist Lamaschtu genannten Dämonin des Kindbettfiebers, die auch den Säuglingen nach dem Leben trachtete, dafür sorgen, daß die Menschen sich nicht wieder zu schnell vermehrten.

Die Sintfluterzählung unterscheidet sich von den anderen mythischen Berichten über Konflikte und ihre endliche Lösung ohne Großkatastrophen dadurch, daß in ihr eine Totalkatastrophe geplant war und eine fast totale Katastrophe trotz des gegen die Verpflichtung der Götter verstößenden Eingreifens Enki/Ea's auch eintrat. Damit nimmt der Sintflutmythos unter den sumerischen und babylonischen Mythen eine Sonderstellung ein. Die Katastrophenschilderung des an historische Katastrophen anknüpfenden viel späteren Erra-Mythos<sup>34</sup> geht nicht entfernt so weit. Der Grund dafür kann wohl nur darin liegen, daß die Flutkatastrophen, die sich wirklich zugetragen und in der Erinnerung viel späterer Jahrhunderte zu einer einzigen Überkatastrophe verdichtet hatten, soviel Leben vernichtet hatten, daß für den Mythos die Konzeption nur einer Teilkatastrophe nicht infragekam. Hier

<sup>34</sup> Die letzte Übersetzung gab L. Cagni, *the poem of erra* (Undena publications, Malibu 1977) nach seiner Edition „L'Épopée de Erra“ (Roma 1969). Für die Datierung der „in einer einzigen Nacht“ geoffenbarten Dichtung des Kabt-ilani-Marduk in das Jahr 764 und die geschichtlichen Umstände vgl. meinen Aufsatz „Etemenanki vor Asarhad-don nach der Erzählung vom Turmbau zu Babel und dem Erra-Mythos“ *Ugarit-Forschungen* 3 (1971) 253ff.

war nur noch die Steigerung zur Fast-Totalkatastrophe möglich, die, im einzelnen sehr stark abweichend erzählt und motiviert, auch in den Sintflutberichten des Alten Testaments und der griechischen Sagen von Deukalion und Pyrrha zu finden ist. Aber als ein Ende mit Schrecken ohne jede Aussicht auf einen Neuanfang, der an das Gewesene anknüpft, oder als ein Resignation bewirkendes Ereignis wird auch die mythische Sintflut nicht geschildert. Im Gegenteil, gerade das einmalige Ausmaß der Katastrophe ist es, das einen wirklichen Neubeginn auf der einen Seite zwischen uneinigen Göttergruppen und auf der anderen zwischen Göttern und Menschen bewirkt. Fortan wird kein Gott über das lärmende Tun der Menschen, durch das sie die ihnen gegebenen Möglichkeiten auszuschöpfen suchen, so ergrimmen, daß er Vernichtungspläne schmiedet. Allerdings wird auch die im letzten unverrückbare Grenze zwischen Göttern und Menschen nicht aufgehoben. Daß einige Heroen der Frühzeit wie Etana, Adapa und Gilgamesch noch eine Art von Zwischenstellung zwischen Gott und Mensch einnahmen, gewann für die spätere Zeit ebensowenig Bedeutung wie der vor der Zeit des Atramhasis-Mythos über längere Perioden hin durchgeführte Kult vergöttlichter Könige.<sup>35</sup> Den Menschen wird nun auch eine große Mitverantwortung an der Erhaltung der Schöpfung übertragen. Wenn daher nicht nur einzelne, sondern ganze Gruppen oder Städte den der Lebenserhaltung dienenden Ordnungen zuwiderhandeln, können die Götter durchaus Katastrophen wie etwa Seuchen oder Fremdherrschaft als Strafen verhängen, um die Menschen wieder auf den richtigen Weg zu bringen. Aber die Katastrophen sollen begrenzt bleiben, die Erhaltung des Lebens der Menschheit behält den Vorrang.

Einen besonderen Hinweis verdient noch der leider sehr schlecht erhaltene Schluß des Atramhasis-Mythos. In ihm werden noch einmal die Igigu-Götter, deren Aufbegehren gegen die Anunnaku die Menschenschöpfung auslöste, angedredet: Sie besonders sollen die Großtaten ihres früheren Unterdrückers Enlil hören!<sup>36</sup> Diese Aufforderung, sich jetzt ganz auf die Integration des Götterstaates einzustellen, ist das letzte Wort unseres Mythos!

Blicken wir noch einmal zurück. Wir haben uns die in den Schöpfungs- und Sintflutmythen geschilderten Konflikte in einigen Hauptzügen vergegenwärtigt. Es waren sehr ernste Konflikte sowohl unter den Göttern als auch zwischen Göttern und Menschen. Kleinere Auseinandersetzungen zwischen den Göttern über das richtige Vorgehen gegenüber den Menschen, insbesondere zwischen dem Götterkönig Enlil und dem den Menschen besonders zugewandten Gott Enki/Ea, werden auch berichtet. Der Gedanke, daß auch aus solchen Differenzen ernsthafte Zerwürfnisse mit schwerwiegenden Folgen entstehen können, wird aber offenbar nicht einmal erwogen. Eher ist eine Tendenz erkennbar, Streitigkeiten von geringerem Gewicht durch eine zum Lächeln reizende Erzählweise herunterzuspielen. In der rauhen Wirklichkeit haben solche weniger tiefgreifenden Konflikte sicher auch in Baby-

<sup>35</sup> Die Könige der 3. Dynastie von Ur und der auf sie folgenden Dynastien im geteilten Babylonien ließen sich oft, vor allem nach dem Tode, als Götter verehren aufgrund des kultischen Nachvollzuges der „Heiligen Hochzeit“ von Inanna/Ishtar mit Dumuzi/Tammuz. Viele Einzelheiten sind bei diesem Kult noch umstritten. Hammurabi hat diese Königsvergöttlichung abgeschafft.

<sup>36</sup> Tafel III, Kol. VIII 14–17.

lonien oft genug schlimme Folgen gehabt. Man vermied aber, solche Ereignisse mythisch zu überhöhen oder in den Rang wirklich tragischer Vorkommnisse zu erheben.

Hier ist ein Hinweis darauf notwendig, daß die Dimension des Tragischen der babylonischen Dichtung ganz überwiegend fremd ist. Die einzige große Ausnahme sind die Lebenssuchermythen. Aber auch unter diesen kann nur das Gilgameschepos eindeutig als eine tragische Dichtung qualifiziert werden, wenngleich nicht im strengen Sinn der griechischen Tragödie. Denn Gilgamesch scheitert nur teilweise an seiner Vermessenheit. Daß er nach der 11. Tafel des Epos die Schlafprobe auf der Insel des Utnapischti nicht besteht<sup>37</sup> und sich danach das auf dem Meeresgrund gefundene Lebenskraut von einer Schlange rauben läßt, kann nicht als tragische Schuld bezeichnet werden. Hier wird nur sichtbar gemacht, wie begrenzt auch das Können eines Helden ist, den der Anfang des Epos als Zweidrittelgott beschreibt.

Der zweite gescheiterte Lebenssucher ist Etana, ein mythischer König von Kisch in Nordbabylonien, eine Gestalt nur der babylonischen Überlieferung.<sup>38</sup> Bei ihm ist, soweit wir sehen können, von tragischer Schuld noch weniger die Rede; es ist eine Folge der Überschätzung seiner eigenen Möglichkeiten, daß sein Himmelsflug auf dem Rücken des Adlers scheitert und ihm den Tod bringt. Der dritte in dieser Reihe schließlich, Adapa von Eridu<sup>39</sup>, hat selbst das Leben ohne Tod gar nicht gesucht. Er wird uns als eine tragikomische Gestalt geschildert, die durch Ea falsch beraten, die vom Himmelsgott Anu angebotene Lebensspeise ausschlug, weil er Anlaß hatte, eine Bestrafung dafür zu fürchten, daß er des Südwindes Flügel zerbrochen hatte; daß Anu, dem man Sinn für Humor sonst nicht nachsagen konnte, diesmal lächelnd verzeihen wollte, kam ihm nicht in den Sinn.

Mir erscheint das fast völlige Fehlen der Dimension des Tragischen in der babylonischen Literatur als sehr charakteristisch für altmesopotamisches Denken. Das Durchhalten von Konflikten mit aller Kraft unter Inkaufnahme des Scheiterns deuchte den Babyloniern nicht als so heroisch wie den Griechen oder später den Germanen. Ein Nachgeben, ehe es zum Schlimmsten kam, mußte schon deswegen als klug gelten, weil es im Sinne der Schöpfungsordnung die Erhaltung von Leben ermöglichte. Diese Bereitschaft zum Nachgeben, wenn der Kampf aussichtslos erschien, lebten auch die Götter der Mythen vor. Die wenigen, die sich den Ordnungen nicht unterwerfen wollten, wie in *Enūma eliš* die Urgötter Apsū und Tiamat oder der Sturmvogelgott Anzu in den Mythen von Ninurta, wurden vernichtet, ohne daß man ihren Tod als tragisch empfand.

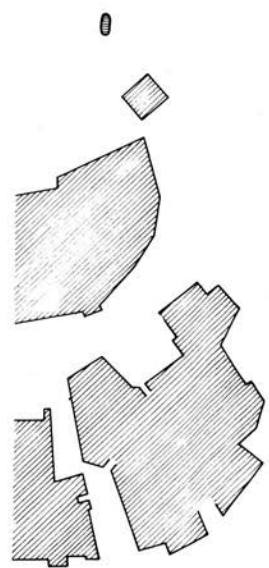
<sup>37</sup> Utnapischti fordert von Gilgamesch als Voraussetzung für den Gewinn des Lebens ohne Tod, sechs Tage und sieben Nächte nicht zu schlafen. Der von den Strapazen der Reise übermüdete Gilgamesch schläft aber sofort ein und wacht erst am siebenten Tag wieder auf (Tafel XI 199ff.).

<sup>38</sup> Die altbabylonischen und jüngeren Rezensionen des Mythos sind immer noch erst sehr unvollständig wiederhergestellt. Die letzte Übersetzung gab E.A. Speiser in dem in Anm. 14 genannten Werk von J.B. Pritchard, S. 114ff. Wahrscheinlich suchte Etana die Unsterblichkeit durch den Flug in den Himmel, weil ihm ein Sohn versagt blieb.

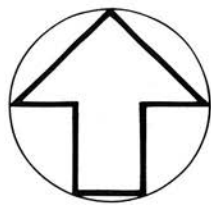
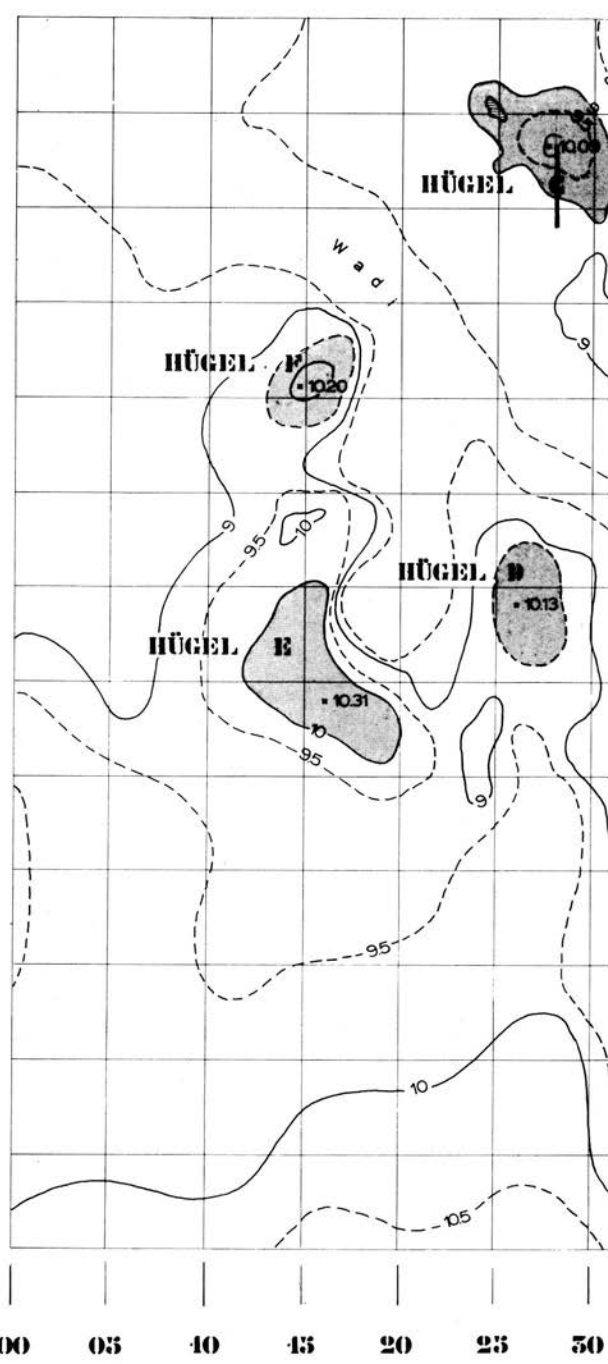
<sup>39</sup> Eine Teilübersetzung der wenigen Fragmente gab Speiser ebd. S. 101ff. Für einige Probleme und Ergänzungen vgl. meinen Aufsatz „Bemerkungen zum Adapa-Mythos“ in: Kramer Anniversary Volume, *Alter Orient und Altes Testament* 25 (1976) 427ff.






65 —  
 60 —  
 55 —  
 50 —  
 45 —  
 40 —  
 35 —  
 30 —  
 25 —  
 20 —  
 15 —  
 10 —  
 05 —  
 00 —



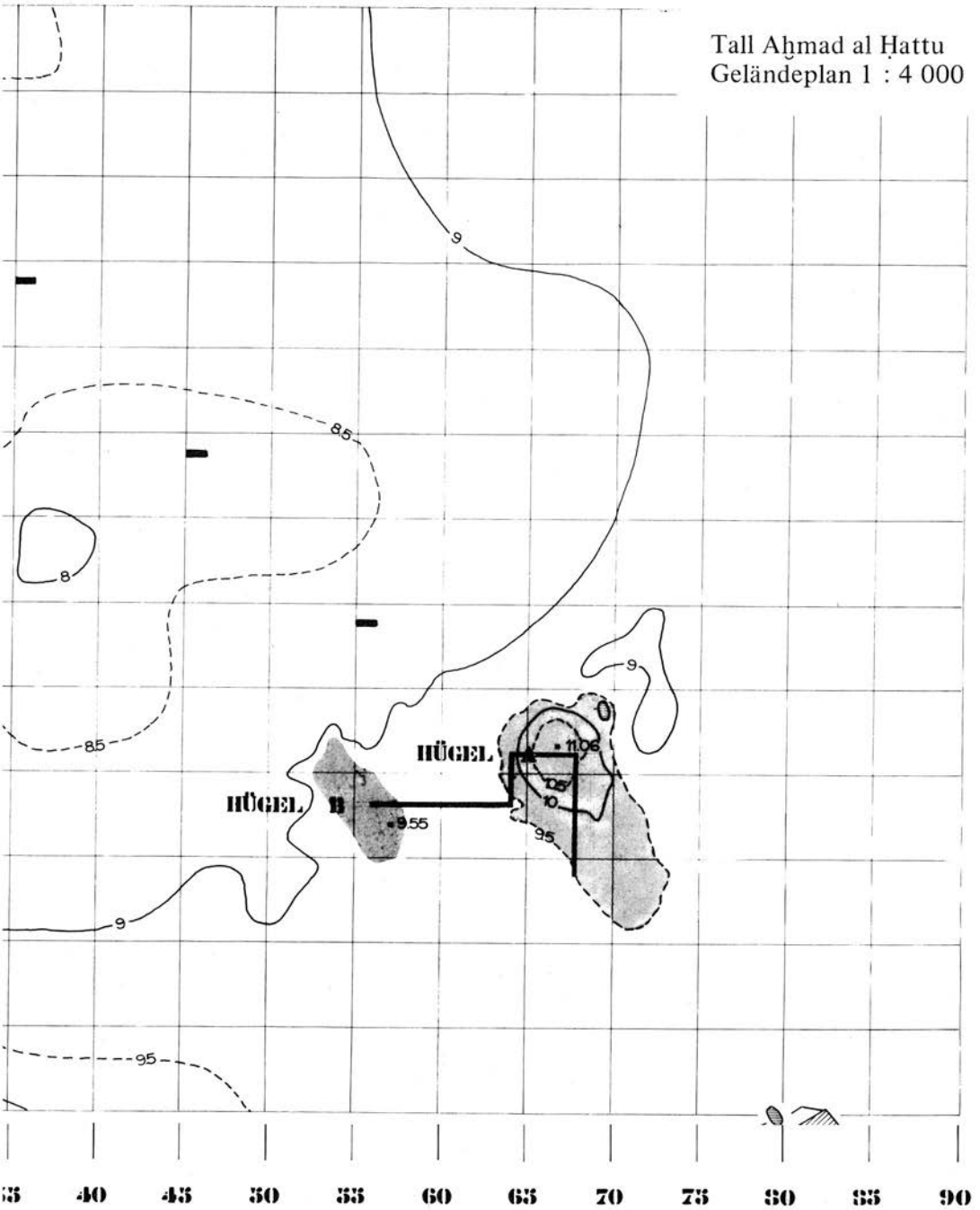
ÜÇTEPE



-  RUINENoberfläche MIT ZAHLEICHER oberflächenKI
-  VORHANDENE BEBAUUNG
-  PUMPENSUMPF

Beilage 1

Tall Ahmad al Hattu  
Geländeplan 1 : 4 000



- 90 — METERHÖHENLINIE
- 95 -- 05-METERHÖHENLINIE
- 1076 HÖHENPUNKT IN METERN



BAHIZAH IM OKTOBER 1978





Es ist kaum zufällig, daß diese Einstellung zu Konflikten sich in einer Kultur herausbildete, die nie von einem einzigen Volk allein getragen oder bestimmt wurde, einer Kultur, in der auch nicht eine einzige Sprache herrschte, sondern die als geistige Kultur bis in die Spätzeit des Seleukidenreiches zweisprachig, akkadisch-sumerisch blieb. Es galt in Babylonien als gottgewollt, daß es immer ein friedliches oder, oft genug, auch unfriedliches Nebeneinander von Gruppen gab, die sich übrigens nie als Völker verstanden. Der Begriff Volk fehlte im alten Orient außerhalb von Israel ganz, ein Mangel, den nicht nur als Mangel zu empfinden, wir heute wieder leichter bereit sein werden als noch vor kurzer Zeit. Vielleicht war es *auch* eine Folge der fehlenden Konzeption Volk, daß Ansätze zum Monotheismus, die im Babylonien der späteren Zeit als Konsequenz des stärker ethisch und weniger mythisch bestimmten Gottesbegriffs durchaus erkennbar sind, Ansätze blieben und sich nicht voll entfalteten. Die Bereitschaft zum Ausgleich auch ernster Konflikte läßt sich in einer monotheistischen Religion viel schwerer durchhalten, sofern er überhaupt gelingt oder ernsthaft gewollt wird. Trotzdem, die Aufgabe ist auch heute allen gestellt, am Unbedingten festzuhalten oder es wiederzugewinnen und dabei nie das Bedingte alles menschlichen Verständnisses dafür und alles menschlichen Ringens darum zu vergessen.

Ich meine, es gibt nicht nur in der Kultur der klassischen Antike, sondern in allen großen Kulturen der Vergangenheit oder anderer Kontinente neben vielem, das für immer vergangen ist, einiges, das immer wieder einmal neu bedacht werden sollte, weil die Gedanken, losgelöst von dem zeitgebundenen Beiwerk, noch immer oder wieder aktuell sind. Im Atramhasis-Mythos finden sich manche Vorstellungen, über die schon die Babylonier der späteren Zeit gewiß überlegen gelächelt haben. Dazu gehört insbesondere der in der Erzählung von den drei großen Plagen, die der Sintflut vorausgingen, vertretene Gedanke, man könne die Götter in Notzeiten durch den Entzug von Opfern und Gebeten gleichsam unter Druck setzen und andere durch besonders reichliche Opfer für sich gewinnen. Ganz ernst war es dem Atramhasis-Dichter damit sicher auch nicht. Aber der Gedanke, daß Götter an ihrem Strafhandeln nicht starr bis ans bittere Ende festhielten, wollte gewiß auch von den Mächtigen der Erde gehört und für ihr Handeln in der politisch so wechselhaften Zeit vor und nach Hammurabi beherzigt werden. Und er wurde damals vielleicht auch gehört; denn gemessen an anderen Zeiten war die altbabylonische Periode in ihrer Kriegführung im ganzen weniger brutal, und die Überzeugung, daß man feindliche Bevölkerungen auch anders als durch Gewalt gewinnen könne, findet sich sogar in den Briefen des keineswegs unkriegerischen Usurpator-Königs Schamschi-Adad I. von Assyrien (1750–1717), der an seinen Sohn und Statthalter Jasmach-Adad schreibt: „Handle so, daß, wenn ich in jenes Land heraufkomme, dieses ganze Land wie ein Mann zu mir übergeht!“<sup>40</sup> Wenn wir nun also zu der am Anfang gestellten Frage zurückkehren, ob es lohnt, bei bedeutenden Mythendichtungen einer fernen Vergangenheit auch auf Untertöne genau hinzuhören, dürfen wir jetzt gewiß zuversichtlich mit Ja antworten.

<sup>40</sup> G. Dossin, Archives royales de Mari, Vol. I (1950) Nr. 10, Vs. 23–25, ergänzt durch Rs. 8f.

## Der Atramhasis-Mythos\*

## Tafel I

- 1 Als die Götter (auch noch) Mensch waren,  
 2 trugen sie die Mühsal, schleppten den Tragkorb.  
 3 Der Götter Tragkorb war groß,  
 4 die Mühsal schwer; viel Beschwerde gab es.  
 5 Die großen Anunnaku wollten die (nur) sieben  
 6 Igigu die Mühsal tragen lassen.  
 7 Anu, ihr Vater, der König,  
 8 ihr Ratgeber, der Kämpfer Enlil,  
 9 ihr [Ses]selträger(?) Ninurta,  
 10 [und] ihr . . . [En]nugi:  
 11 Sie faßten die (Los-)Flasche an ihrem Hals („Backe“),  
 12 warfen das Los, (und nun) teilten die Götter.  
 13 Anu stieg hinauf (fort) in den [Him]mel;  
 14 [es nim]mt die Erde der . . . (= Enlil).  
 15 [Die Riegel,] die „Fallgruben“ für das Meer,  
 16 [wurden] dem . . . Enki hingelegt.  
 17 [Als Anu] zum Himmel hinaufgestiegen war,  
 18 [stiegen die Götter des] *apsû* hinab.  
 19 [Die Anunnaku] des Himmels  
 20 [leg]ten [die Mühsal] auf die Igigu.  
 21 [Die Götter begannen, Flüsse] zu graben,  
 22 [Kanäle öffneten sie,] das Leben für das Land.  
 23 [Die Igigu begannen, Flüsse zu] graben,  
 24 [Kanäle öffneten sie, das] Leben für das Land.  
 25 [Die Götter gruben den] Fluß Tigris  
 26 [und den Euphrat da]nach.  
 27 [. . . in der] Wassertiefe;  
 28 [. . . leg]ten sie nun hin.  
 29 [ ] . . .  
 30 [ ] . . . des Landes.  
 31 [ ] . . . sein Inneres;  
 32 [. . . sie erhöh]ten seine Spitzen.

\*Die Übersetzung von Tafel I wurde aus meinem oben Anm. 2 genannten Aufsatz in der Zeitschrift für Assyriologie 68 (1978) übernommen. Der – für die Lückenkennzeichnungen vereinfachte – Wiederabdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Verlages W. de Gruyter. Die Tafeln II und III wurden so weit neu übersetzt, wie es der Erhaltungszustand zuläßt. Einige Bemerkungen zum Text der Tafeln II und III sind anhangsweise beigefügt. Für den Text der Tafel I sei ausdrücklich auch auf die Erstveröffentlichung verwiesen.

- 33 [ ] . . . die/der Steppen;  
 34 [die Jahre zählten sie] der Fronarbeit.  
 35 [ . . . ] die große Lagune;  
 36 [die Jahre zähl]ten sie der Fronarbeit.  
 37 [Die Igigu, 25]00 Jahre lang die übergroße  
 38 [schwere Ar]beit trugen sie Nächte und Tage.  
 39 [Sie führen] Klage und äußern Beschimpfungen;  
 40 [sie beklag]en sich in den Erdgruben.  
 41 [„An] unseren [Hauptaufse]her, den Sesselträger, wollen wir herantren-  
 42 unsere [schw]ere Arbeit, (die) auf uns (liegt), soll er abschaffen!  
 43 [Den Herrn,] den Ratgeber der Götter, den Kämpfer,  
 44 [kommt] her, wir wollen ihn von seinem Sitz fortholen!  
 45 [Enlil,] den Ratgeber der Götter, den Kämpfer,  
 46 [kommt] her, wir wollen ihn von seinem Sitz fortholen!“  
 47 [Enki] öffnete seinen Mund  
 48 und [sprach] zu den Göttern, seinen Brüdern:  
 49 [„ . . . ] den/des Sesselträger(s) . . . ;  
 50–56 sind fast ganz abgebrochen.  
 57 „Den Bera[ter der] Götter, den Kämpfer,  
 58 wohl[an,] wir wollen ihn fortholen von seinem Sitz!  
 59 Enlil, [den Berater] der Götter, den Kämpfer,  
 60 wohl[an,] wir wollen ihn fortholen von seinem Sitz!  
 61 Nunmehr ruft aus den Streit,  
 62 die Schlacht; wir wollen im Kampf handgemein werden!“  
 63 Die Götter hörten sein Wort;  
 64 sie warfen Feuer auf ihre Werkzeuge.  
 65 An ihre Spaten legten sie Feuer,  
 66/7 den Brand an ihre Tragkörbe.  
 68 Sie faßten einander, kommen her  
 69 zum Tor des Heiligtums des Kämpfers Enlil.  
 70 Die Mitte der Wache, Nacht war es;  
 71 das Haus ist umzingelt, der Gott (aber) weiß es nicht.  
 72 Die Mitte der Wache, Nacht war es;  
 73 Ekur ist umzingelt, Enlil (aber) weiß es nicht.  
 74 Es merkte auf Kalkal, ließ ver[schließen,]  
 75 faßte an den Riegel, prüfte [das Tor.]  
 76 Kalkal weckte nun [den Nusku;]  
 77 das Geschrei hören sie der [Igigu.]  
 78 Nusku weckte dann [seinen Herrn,]  
 79 vom Lager ließ er [ihn] auf[stehen.]  
 80 „Mein Herr, umzingelt ist [dein Haus,]  
 81 der Kampf lief heran [an dein Tor.]  
 82 Enlil, umzingelt ist [dein] Ha[us,]  
 83 der Kampf [lief heran] an dein Tor.“  
 84 Enlil ließ die Waffen bringen in seine Wohnung.  
 85 Enlil öffnete seinen Mund  
 86 und sprach zum Wesir Nusku:  
 87 „Nusku, verriegele dein Tor,

- 88 nimm deine Waffen, tritt hin zu mir!“  
 89 Nusku verriegelte sein Tor,  
 90 nahm seine Waffen, trat hin zu Enlil.  
 91 Nusku öffnete seinen Mund  
 92 und sprach zum Kämpfer Enlil:  
 93 „Mein Herr, (von) Tamariske(nfarbe) ist dein Gesicht;  
 94 es sind (doch nur) deine Kinder, weshalb gerietest du in Furcht?  
 95 Enlil, (von) Tamariske(nfarbe) ist dein Gesicht;  
 96 es sind (doch nur) deine Kinder, weshalb gerietest du in Furcht?  
 97 Schick hin, daß man Anu herunterhole,  
 98 den Enki herbeibringe zu dir!“  
 99 Er schickte hin, (und) man holte den Anu herunter,  
 100 den Enki brachten sie herbei zu ihm.  
 101 Anu saß da, der König des Himmels;  
 102 der König der Wassertiefe, Enki, [merkte] auf.  
 103 Die großen Anun[naku] saßen da.  
 104 Enlil stand auf, und es ward Gericht ge[halten.]  
 105 Enlil öffnete seinen Mund  
 106 und sprach zu [den gros]sen [Göttern]:  
 107 „Haben wirklich gegen mich sie [jetzt sich erho]ben?  
 108 Ich werde den Kampf führen . . .  
 109 Ihr Götter, was habe ich gesehen?  
 110 Der Kampf lief her zu meinem Tor!“  
 111 Anu öffnete seinen Mund  
 112 und sprach zum Kämpfer Enlil:  
 113 „Die Rede davon, daß die Igigu  
 114 *sich rund herum stellten* zu deinem *Tor* hin:  
 115 Es gehe hinaus [. . .] und [. . .]  
 116 Die Weisung . . . [. . . ;]  
 117 zu [deinen] Kin[dern . . .]“  
 118 Enlil [öffnete] seinen Mund  
 119 und sprach z[um Wesir Nusku:]  
 120 Nusku, öffne [dein Tor, . . . ;]  
 121 n[imm] deine Waffen, [. . . !]  
 122 In der Versammlung [aller Götter]  
 123 verbeuge dich, tritt hin, [erzähle] unser [Wort:]  
 124 ‚Gesandt hat mich [euer Vater Anu,]  
 125 euer Berater, [der Kämpfer En]lil,  
 126 euer Sesselträger(?) [Nin]urta  
 127 und euer . . . [En]nugi (mit den Worten):  
 128 Wer [will gehen in den] Kampf?  
 129 Wer [will ausziehen in die] Schlacht?  
 130 Wer [will . . . den] Streit,  
 131 [den Kampf . . . für] Enlil?“  
 132 Bei *seinem* [. . .]  
 133 [. . .] . . . Enlil.  
 134 [Nusku . . .] alle(r) Götter;  
 135 [. . .] . . . berichtete er:  
 136 [„Gesandt hat mich] euer Vater Anu,

- 137 euer Berater, der Kämpfer Enlil,  
 138 [euer Sesselträger (?) Ninurta  
 139 [und euer . . .] Ennugi (mit den Worten):  
 140 [„Wer will gehen in den K]ampf?  
 141 [Wer will ausziehen in die Schla]cht?  
 142 [Wer will . . . den Str]eit,  
 143 den [Kampf . . . für En]lil?‘  
 144 Bei [sei]nem [. . .];  
 145 . . . [. . . En]lil:  
 146 „[Ihr Götter] alle [allzumal,]  
 147/8 wir legten hin [unser . . .] in den [Erdgruben.]  
 149 Die [übergroße] Fronarbeit [tötete uns fast,]  
 150 schwer ist [unsere Mühsal, viel Beschwerde gibt es.]  
 151 Und (nun), [ihr Götter] alle [allzumal,]  
 152 hat unser Mund vorgebracht, [daß wir uns bei Enlil beklagen‘.“]  
 153 Nusku nahm [seine Waffen, . . .,]  
 154 ging . . . [. . .]  
 155 „Mein Herr, zu . . . [. . . hast du] mich ge[sandt.]  
 156 Ich gi[ng zu . . .] . . .  
 157 Ich berichte[te . . .] das große [. . .];  
 158 . . . [. . .] . . .:  
 159 ‚Ihr Göt[ter alle allzumal,]  
 160 wir wollen [. . .] den Streit;  
 161 wir [legten hin unser . . . in den Erdgruben.]  
 162 Die übergroße [Fronarbeit] tötete uns fast,  
 163 [schwer ist] unsere Müh[sal], viel Beschwerde gibt es.  
 164 [Und (nun),] ihr Götter [al]le allzumal,  
 165 hat unser Mund [vorgebracht,] daß wir uns bei Enlil beklagen‘.“  
 166 Es hör[te] diese Rede  
 167 Enlil, es [flies]sen seine Tränen.  
 168 Enlil be[wahr]te seine (d.h. Nusku's) Rede,  
 169 sprach [zum] Kriegsmann Anu:  
 170 Ich werde [mit] dir nach oben davon[gehen] in den Himmel.  
 171–188 sind ganz abgebrochen.  
 189 es sitzt da B[elet-ili, der Mutter]leib.  
 190 Der Mutterleib lasse fallen und erschaffe,  
 191 dann soll der Mensch den Tragkorb des Gottes tragen!“  
 192 Sie riefen die Göttin, fragten  
 193 die Hebamme der Götter, die weise Mami:  
 194 „Du bist der Mutterleib, der die Menschheit erschafft,  
 195 erschaffe den Urmenschen, daß er das Joch auf sich nehme!  
 196 Er nehme das Joch auf sich, das Werk des Enlil,  
 197 den Tragkorb des Gottes trage der Mensch!“  
 198 Nintu öffnete ihren Mund  
 199 und sprach zu den großen Göttern:  
 200 „Mit mir (allein) ist es nicht tunlich, (etwas) zu tun:  
 201 nur mit Enki zusammen ist es ein Werk!  
 202 Er reinigt Jegliches;  
 203 er gebe mir den Lehm, dann will ich (es) tun!“

- 204 Enki tat seinen Mund auf  
 205 und sprach zu den großen Göttern:  
 206 „Am Monatsersten, am siebenten und fünfzehnten Tage  
 207 will ich die Reinigung veranstalten, ein Baden.  
 208 Einen Gott soll man schlachten,  
 209 dann mögen sich die Götter durch Eintauchen reinigen!  
 210 Mit seinem Fleisch und seinem Blut  
 211 möge Nintu den Lehm überschütten;  
 212 der Gott und der Mensch mögen beschmiert werden  
 213 gemeinsam mit dem Lehm!  
 214 Für alle zukünftigen Tage wollen wir die Pauke(?) hören;  
 215 aus dem Fleisch des Gottes werde Edimmu (Var. Widimmu)!  
 216 Den Lebenden lasse er kennen sein Zeichen,  
 217 dann werde, um nicht in Vergessenheit geraten zu lassen, Edimmu  
 (Var. Widimmu)!“
- 218 In der Versammlung antworteten ein Ja  
 219/20 die großen Anunna, die die Schicksale betreuen.  
 221 Am Monatsersten, am siebenten und fünfzehnten Tage  
 222 veranstaltete er die Reinigung, das Baden.  
 223 Geštu'e, den Gott, dem Planungsfähigkeit eignet,  
 224 schlachteten sie in ihrer Versammlung.  
 225 Mit seinem Fleisch und seinem Blut  
 226 überschüttete Nintu den Lehm.  
 227 Für alle zukünftigen Tage . . . ]  
 228 [wurde] aus dem Fleisch der Götter Edi[mmu].  
 229 Den Lebenden ließ er [kennen] sein Zeichen,  
 230 so [wurde], um nicht in Vergessenheit geraten zu lassen, Edimmu.  
 231 Als beide(?) diesen Lehm überschüttet hatten,  
 232 rief er die Anunna, die großen Götter.  
 233 Die Igiu, die großen Götter,  
 234 speien Speichel auf den Lehm.  
 235 Mami öffnete ihren Mund  
 236 und sprach zu den großen Göttern:  
 237 [Das] Werk habt ihr mir befohlen,  
 238 und nun vollende ich es hiermit;  
 239 den Gott habt ihr geschlachtet mit seiner Planungsfähigkeit.  
 240 Eure schwere Mühsal schaffe ich hiermit ab;  
 241 euren Tragkorb leg ich dem Menschen auf.  
 242 Ihr beschertet nun der Menschheit Geschrei;  
 243 ich habe den Halsring gelöst, Lastenbefreiung [bewirkt.“]  
 244 Sie hörten dieses [ihre] Rede,  
 245 liefen überall hinzu, küß[ten ihre Füße.]  
 246 „Früher, Mami, [. . . :]  
 247/8 jetzt sei Her[rin aller Götter dein] Na[me!“  
 249 Sie traten nun ein [in . . . ,]  
 250 der . . . [. . . Ea, . . . Mami]  
 251–271 sind ganz abgebrochen.  
 272 [. . .] ihrer Brust.  
 273 [. . .] . . . der Bart;

- 274 [. . .] Wange des Mannes.  
 275 [Auf den Flüs]sen und Straßen  
 276 [frei]ten einander die Gattin und ihr Gatte.  
 277 [Die Mutter]leiber sind versammelt,  
 278 [es sit]zt Nintu,  
 279 [zäh]lt die Monate.  
 280 [Im Haus] der Schicksale riefen sie aus den zehnten Monat.  
 281 Der zehnte Monat kam,  
 282 da schälte sie die Stangen ab, öffnete den Mutterleib.  
 283 Hell strahlend und freudig war ihr Gesicht;  
 284 sie bedeckte ihren Kopf,  
 285 sie tat den Hebammendienst.  
 286/7 Ihre Hüften gürtete sie, segnet;  
 288 sie zeichnete (einen) Mehl(kreis) und legte einen Ziegel hin.  
 289 „Ich habe geschaffen, meine Hände taten es;  
 290 die Hebamme möge sich im Hause der ‚Geweihten‘ freuen!  
 291 Wo die Gebärende gebiert,  
 292/3 die Mutter der Kinder selbst entbindet,  
 294 möge neun Tage lang der Ziegel hingelegt werden;  
 295 geehrt werde Nintu, der Mutterleib (Var. Belet-ili!)  
 296 Mami, ihre [Schwe]ster, möge nennen;  
 297 sie . . . [. . .] d:n Mutterleib,  
 298 lege hin die Matte!  
 299 Bei . . . [. . .] . . ., dem Aufstellen des Bettes,  
 300 mögen einander frei[en] die Gat]tin und ihr Gatte.  
 301 Zur Zeit der Gattin[schaft] und der Gattenschaft  
 302 möge im Hause [. . .] . . . sich Ištar freuen!  
 303 Neun Tage lang [möge] ein Freudenfest gefeiert werden;  
 304 die Ištar [mögen sie anru]fen(?) als Išhara!  
 305 In [. . .] . . . zum Zeitpunkt des Schicksals  
 306 [. . . habt ihr] [für mich] benannt.  
 307–327 sind ganz oder fast ganz abgebrochen.  
 328 Der Mensch [. . .;]  
 329 reinige die Woh[nung . . .!]  
 330 Der Sohn zu [seinem] Vater [. . .;]  
 331 . . . [. . .] . . . [. . .]  
 332 Es setzten sich nun hin . . . [. . .;]  
 333 (gerade) er trägt . . . [. . .]  
 334 Es sah . . . [. . .;]  
 335 Enlil . . . [. . .] . . . [. . .]  
 336 Sie faßten einander, die . . . [. . .;]  
 337 neue Hacken (und) Spaten schufen sie.  
 338 Große Kanäle schufen sie  
 339 für die Hungerstillung der Menschen, die Nahrung [der Götter.]  
 340–345 ist kein vollständiges Wort erhalten.  
 346 [. . .] des Menschen;  
 347–350a ist kein vollständiges Wort erhalten.  
 351 [. . .] das Kind.  
 352 [Nicht vergingen 12]00(?) Jahre,



- 353 [da wurde das Land immer weiter], die Menschen wurden immer  
zahlreicher.
- 354 Das Land lärmt [wie Stiere];
- 355 durch [ihr lautes Tun] geriet der Gott in Unruhe.
- 356 [Enlil hörte] ihr Geschrei;
- 357 [er sprach] zu den großen Göttern:
- 358 [„Zu lästig wurde mir] das Geschrei der Menschen;
- 359 [infolge ihres lauten Tuns] entbehre ich den Schlaf.
- 360 [Gebt Befehl, daß ein Käl]tefieber aufkomme;
- 361–363 ist kein vollständiges Wort erhalten.
- 364 Aber er, [Atramhasis],
- 365 sein Gott war Enki, [sein] Ohr [war geöffnet.]
- 366 Er spricht [mit seinem Gott,]
- 367 und er, sein Gott, [spricht] mit [ihm].
- 368 Atramhasis [öffnete seinen] Mund
- 369 und sprach zu [seinem Herrn:]
- 370 „Bis wann . . . [ . . . ]
- 371 legen sie uns die Krankheit auf b[is . . . ?]
- 372 Enki öffnete seinen Mund
- 373 [und] sprach zu [seinem] Diener:
- 374 „Älteste als Senioren be[rufe!]
- 375 . . . [ . . . ] . . . tritt herzu zu deinem Hause!
- 376 ‚Kommt herzu!‘ sollen rufen die Ausrufer,
- 377 sollen sehr laut rufen im Lande:
- 378 ‚Verehrt nicht eure Götter,
- 379 ruft nicht an eure Göttin!
- 380 Namtaras Tor (aber) sucht auf,
- 381 bringt Gebäck vor ihn!
- 382 Zu ihm gelange das Röstmehl, das Op[fer,]
- 383 daß er beschämt werde durch die Begrüßungs[geschenke]
- 384 und dann seine Hand wiege!“
- 385 Atramhasis nahm den Auftrag an,
- 386 versammelte die Ältesten an seine Tür.
- 387 Atramhasis öff[nete] seinen Mund
- 388 [und sp]rach zu den Ältes[ten:]
- 389 „Älteste als Senioren [berief ich.
- 390 [Mein Herr sagte zu mir: ‚tritt herzu zu] deinem Hause!
- 391 [Kommt herzu! So sollen ru]fen die Ausrufer,
- 392 [sie sollen sehr laut] rufen im Lande:
- 393 [Verehrt nicht] eure Götter,
- 394 [ruft nicht] an eure [Göttin!]
- 395 [Namtaras] Tor (aber) [sucht auf,]
- 396 [bringt Gebäck] vor ihn(!)!
- 397 Zu ihm [gelan]ge das Röstmehl, das [Opfer,]
- 398 [daß er] beschämt werde durch die Begrüßungsgeschenke
- 399 und dann seine Hand wiege!“
- 400 [Die Äl]testen hörten sein] Geheiß,
- 401/2 Namtaras Haus in der St[adt] bauten sie.
- 403 [Es spra]chen, riefen [die Ausrufer,]

- 404 [sie rie]fen sehr laut [im Lande.]  
 405 [Nicht (mehr)] verehrten sie [ihre Götter,]  
 406 [nicht (mehr)] riefen sie an [ihre Göttin.]  
 407 [Namta]ras [Tor] suchten sie auf,  
 408 [brachten] Gebäck vor [ihn.]  
 409 [Es gelangte] zu ihm das Röstmehl, das Op[fer,]  
 410 [er wurde beschämt] durch die Begrüßungsge[schenke]  
 411 [und wieg]te dann seine Hand.  
 412 [Das Kältefieber ver]ließ sie,  
 413 [die Götter] kehrten zurück [zu ihren (der Menschen) Opfern.]  
 414–415 ist kein vollständiges Wort erhalten.  
 416 Nicht vergingen 1200 [Jahre.]  
 418 416 (Zeilen)  
 419 Erste Tafel „Als die Götter (auch noch) Mensch waren“.  
 420 Ihre Zeilen (sind) 416,  
 421 Hand des Nur-Ajja, des Schreibergehilfen.  
 422/5 Datenformel des 12. Jahres des Ammisaduqa

## Tafel II

- Kol. I 1 Nicht vergingen 1200 Jahre,  
 2 da wurde das Land immer weiter, die Menschen wurden  
 immer zahlreicher.  
 3 Das Land lärmt wie Stiere;  
 4 durch ihr lautes Tun geriet der Gott in Unruhe.  
 5 [En]lil hörte ihr Geschrei;  
 6 er sprach zu den großen Göttern:  
 7 „Zu lästig wurde mir das Geschrei der Menschen;  
 8 infolge ihres lauten Tuns entbehre ich den Schlaf.  
 9 Schneidet ab den Menschen den Lebensunterhalt;  
 10 (selbst) für die Stillung des größten Hungers sollen die  
 Pflanzen zu wenig werden!  
 11 Seine Regen soll Adad fast ganz zurückhalten;  
 12/3 gut (wirkend) komme kein Hochwasser aus der Wassertiefe!  
 14/5 Der Wind fahre daher, entblöße das Land;  
 16/7 die Wolken mögen sich prall füllen, und doch tropfe das  
 Naß nicht herab!  
 18 Es vermindere das Feld seinen Ertrag;  
 19 (die Getreidegöttin) Nisaba verriegele ihre Brust!“

In der nun folgenden Textlücke wurde gewiß die Durchführung der Plage erzählt. Ähnlich wie in Tafel I 368ff. wandte sich wohl Atramhasis wieder an Enki und erhielt von ihm den wörtlich gleichen Rat wie vorher; jedoch sollte dieses Mal der Wettergott Adad von der Sperre der Opfer und Gebete ausgenommen werden. Nach dem mit Tafel I 399 gleichlautenden Vers Kol. II 15 heißt es dann:

- II 16 In den Morgenstunden soll er (Adad) Nebel regnen lassen;  
17/8 er schleiche sich noch in der Nacht ein und lasse den Tau  
hinabregnen;  
19 das Feld trage wie ein Dieb neunfach (die Halme)!“  
20 Dem Adad in der Stadt erbauten sie seinen Tempel.  
Die Verse 21–29 wiederholen unter Nennung von Adad die Verse  
403–411 von Tafel I.  
30 [In] den Morgenstunden ließ er Nebel regnen;  
31/2 er schlich sich noch in der Nacht ein und ließ den Tau  
[hinabregnen;]  
33 [das Feld wie ein Di]eb trug neunfach (die Halme).  
34 [*Die schlimme Hungersnot*] verließ sie (die Menschen) jetzt;  
35 [zu] ihren [. . .] kehrten sie zurück.

Es folgt eine Textlücke; danach ist der Text schlecht erhalten. Vielleicht als Folge schlechter Vorzeichen weint jemand (Atramhasis?) ständig täglich, bringt Opfer und lauscht auf Träume. Danach ruft er, wenn die geringen Textreste richtig gedeutet sind, den Gott Enki an und wird von ihm gehört. In der darauffolgenden Textlücke wurde wohl die Verhängung und der Beginn der dritten Folge von Plagen erzählt. Am Anfang von Kol. IV heißt es:

- IV 1 Oben . . . [. . .];  
2/3 unten [kam] kein Hochwasser aus der Wässertiefe.  
4 Nicht gebar die Erde eine Überschwemmung;  
5 eine Pflanze kam nicht heraus [*aus dem Boden;*]  
6 Menschen waren nicht zu sehen [. . .]  
7 Die (sonst) schwarzen Felder wurden weiß;  
8 die breit daliegende Steppe war voll (Salpeter-)Salz.  
9 Das erste Jahr aßen sie Gras;  
10 im zweiten Jahr ‚häuften‘ sie die Aufschwemmung.  
11 Das dritte Jahr kam [heran],  
12 da [änderten sich] infolge des Hungers ihre Gesichtszüge.  
13 Wie (mit) Malz war verdeckt [ihr Gesicht;]  
14 durch vergebliches Tun wurde ihr Le[ben . . .]  
15 Gelbgrün sah aus [ihr] Gesicht;  
16 gebeugt gehen sie einher auf [der Straße.]  
17 Ihre *breiten* Schultern [wurden *schmal;*]  
18 ihre langen *Beine* [wurden verkürzt.]

In dem nun wieder ganz schlecht erhaltenen Text wurde diese Beschreibung der ausgemergelten Menschen wohl noch etwas fortgesetzt. Danach muß Enki zugunsten der Menschen wieder eingegriffen haben, was zu einer Auseinandersetzung mit den anderen Göttern führte; in ihr sagte wohl der Unterweltsgott [Ennugi]:

- V 14 „Die großen An[unna, wir alle]  
 15 hatten uns gemein[sam] entschlossen [zu der Regelung:]  
 16 Es wachte Anu (und) [Adad droben:]  
 17 ich bewachte die untere Welt.  
 18 Wo (aber) Enki [hinging,]  
 19 löste er den Halsring [(und) bewirkte die Freistellung.]  
 20 Er überließ [den Menschen den Ertrag,]  
 21 setzte . . . [. . . beim Schwingen des Lasso.]  
 22 Enlil [öffnete] seinen Mund  
 23 [und sprach] zum Wesir Nusku:  
 24 „Zwei *Freunde* bringe man [mir herbei;]  
 25 man [lasse (sie) ein]treten vor [mir!“]  
 26 Die zwei *Freunde* (Schullat und Chanisch?) brachte man  
 [ihm herbei;]  
 27 es sprach zu ihnen der Kämpfer [Enlil:]  
 28 „Die großen Anunna, [wir alle]  
 29 hatten uns gemeinsam entschlossen zu der Re[gelung:]  
 30 Es wachte Anu (und Adad dro[ben;]  
 31 ich bewachte die [untere] Welt.  
 32 Wo (aber) du hin[gingst,]  
 33 [löstest du den Halsring und bewirktest die Freistellung.]  
 Eine große Textlücke und anschließend an sie geringe Reihenreste ver-  
 wehren uns den Einblick in die weitere Auseinandersetzung unter den  
 Göttern. Ein Gott fordert, die Menschen nicht mehr weiter mit Get-  
 reide zu versorgen; darauf lacht [Enki] aus für uns nicht ersichtlichem  
 Grund laut auf. Im weiteren Verlauf spricht, wie es scheint, die Göt-  
 termutter [Nintu] und verweist noch einmal auf die Menschenschöp-  
 fung, kann aber gleichwohl nicht verhindern, daß nun der Beschluß  
 gefaßt wird, die Sintflut herbeizuführen: Danach heißt es :
- VII 40 Enki öff[nete] seinen Mund  
 41 und sprach zu den [Göttern, seinen Brüdern:]  
 42 „Warum wollt ihr mich vereidigen,  
 43 daß ich Hand anlege an [meine Menschen?]  
 44 Die Flut, die ihr anord[nete,]  
 45 wer ist es, daß ich [. . .?]  
 46 Ich soll [die Flut] herbeiführen („zeugen“)?  
 47 Die Arbeit an ihr liegt [Enlil ob!]  
 48 Jeweils auswählen mögen er [und . . .:]  
 49/50 Schullat und [Chanisch] mögen [voran]gehen!  
 51 Die Haltepflöcke [reiß] Er[rakal heraus!]  
 52/3 es gehe [Ninurta und] lasse [das Wehr] überfließen!  
 Wieder folgt eine große Textlücke, in der von den Maßnahmen vor Be-  
 ginn der Flut die Rede gewesen sein muß. Die Tafel endet mit den bei-  
 den Versen:
- VIII 34 Die Götter sprachen abschließend:  
 35 „Ein böses Werk gegen die Menschen tut hiermit En[lil!“]

## Tafel III

In den schlecht erhaltenen oder ganz zerstörten Anfangsversen bittet Atramhasis den Gott Enki wohl um Deutung eines [Traums], den er ihn sehen ließ. Der Dichter fährt fort:

- I 15 [Enki] öffnete seinen Mund  
 16 und sprach zu seinem Diener:  
 17 „Im Schlafgemach will ich suchen, sprichst du;  
 18/9 den Auftrag, den ich dir sagen werde, merke dir gut!  
 20 Wand, höre gut hin!  
 21 Schilfhütte, merke dir alle meine Worte!  
 22 Fliehe das Haus, baue ein Schiff!  
 23/4 Verschmähe den Besitz, erhalte das Leben!  
 25 Das Schiff, das du bauen sollst,  
 26 [... sei es] würfel[förmig ...!]  
 27 ...  
 28 [...] Gemächer ... [...];  
 29 der Wassertiefe gleich bedache es!  
 30 Nicht soll sehen der Sonnengott sein Inneres (d.h. es sei fen-  
 sterlos);  
 31 oben und unten sei es überdacht!  
 32 Verstärkt seien die Ausrüstungen;  
 33 die Verpichtung sei stark, mach es solide!  
 34 Ich werde danach für dich regnen lassen  
 35 ‚Fülle‘ für Vögel (und) *Rohrkörbe* für Fische.“  
 36 Er öffnete die Sanduhr, füllte sie;  
 37 den Sand für die sieben Nächte der Flut (einzufüllen) trug  
 er ihm auf.  
 38 Atramhasis nahm den Auftrag an,  
 39 versammelte die Ältesten an seinem (Palast-)Tor.  
 40 Atramhasis öffnete seinen Mund  
 41 und sprach zu den Ältesten:  
 42 „Mit eurem Gott [stimmt] mein Gott [nicht überein];  
 43 gegeneinander in Zorn gerieten Enki und [Enlil,]  
 44 sie vertrieben mich nun aus [*der Stadt*].  
 45 Da ich nun stets vereh[re den Enki,]  
 46 [sagte er mir] dieses Wort.  
 47 [Ich kann nicht] wohnen in ... [...];  
 48 [kann in] das Land des Enlil nicht [meine Füße setzen.]  
 49 Mit den Göttern ... [...];  
 50 [dieses] sagte mir [*mein Gott Enki*].
- Die Kol. II ist größtenteils sehr schlecht erhalten. In ihr wurde der Bau der Arche eingehend beschrieben und sodann erzählt, was an Besitz und Tieren mitgenommen wurde. Die Erzählung schließt:
- II 40 [...] lud seine Leute ein;  
 41 [...] zum Gastmahl.  
 42 [...] ... ließ er seine Familie eintreten;  
 43/4 [wer essen wollte,] aß, wer trinken wollte, trank.

- 45/6 Er geht hinein (und) hinaus, setzt sich nicht (und) kauert sich  
nicht hin;  
47 sein Inneres ist ganz verstört, er speit Galle.  
48 Des Tages Aussehen änderte sich;  
49 mit einem Mal brüllte Adad in den Wolken.  
50 Des Gottes Stimme hörten sie,  
51 da wurde das Erdpech gebracht, daß er die Tür abdichtete.  
52 Als er die Tür verriegelt hatte,  
53 brüllte Adad in den Wolken.  
54 Die Winde tobten bei seinem Aufbruch;  
55 er zerschnitt das Band (und) legte das Schiff ab.  
In einer Textlücke war von „Matten“ die Rede.
- III 6 [ . . . ] schirrten sie an;  
7/8 [ . . . mit ] seinem Huf [ . . . ] den Himmel.  
9 [ . . . ] das Land  
10 [ wie Töpfe ] zerbrach ihr Lärmen.  
11 [ . . . kam heraus ] die Flut;  
12 [ wie eine Schlacht ] kam über die Menschen die Gotteswaf-  
fe.  
13 [ Nicht ] konnte sehen der Bruder seinen Bruder;  
14 [ nicht ] waren sie erkennbar in der Katastrophe.  
15 [ Die Flut ] tobt laut wie Stiere;  
16/7 [ wie ein ] mordender Geier [ heul ]t der Sturm.  
18 [ Dicht war die ] Finsternis, die Sonne blieb unsichtbar;  
Die folgenden Verse sind größtenteils zerstört.  
25 [ Enlil ] wurde nun anderen Sinnes;  
26/7 [ auch ] wurden seine Söhne auf den Weg gebracht vor ihn.  
28 Nintu, der großen Herrin Lippen  
29 verhüllen ihre [ Ver ]ängstigung.  
30 Die Anunna, die großen Götter,  
31 [ saßen ] da in Durst und Hunger.  
32 Die Göttin sah (es), weint,  
33 sie, die Hebamme der Götter, die weise Mami.  
34 „Der Tag soll immer wieder finster werden;  
35 erneut werde er dunkel!  
36 Wie konnte ich in der Versammlung der [ Götter ]  
37/8 mit ihnen den endgültigen Befehl geben!  
39 Enlil *wich zurück*, ließ [ seinen ] Mund sprechen;  
40/1 wie diese Tiruru wollte er unkenntlich machen, was deut-  
lich war.  
42 Für mich selbst und ganz körperlich  
43 vernahm ich ihr mich belastendes Geschrei.  
44/5 Über mir wurden wie Fliegen die ‚Nachgewachsenen‘ (d.h.  
Menschen);  
46 nun aber ich, wie soll mein Wohnen sein?  
47 Im Hause der Wehklagen ist erstorben meine Stimme!  
48 Ich werde nach oben davongehen in den Himmel;

- 49 sonst müßte ich bleiben im Hause der schwer Gefährdeten.  
 50 Wohin war gegangen Anu, der den Entschluß gefaßt hatte,  
 51 dessen Geheiß die Götter, seine Söhne, gehört hatten?  
 52 Der ohne rechte Überlegung die Flut herbeigeführt,  
 53 die Menschen allesamt der Kata[strophe] überliefert hat,  
 4 Zeilen fehlen
- IV 4 es klagt Nin[tu . . . :]  
 5 „Zwei Fluten erzeugten das [ . . . ] Meer;  
 6/7 wie Libellen füllten sie (die toten Menschen) den Fluß.  
 8 Wie ein Floß trieben sie an an die (früheren) *Auen*;  
 9 wie ein Floß trieben sie auf der Ebene ans Ufer.  
 10 Ich sah es und weinte über sie;  
 11 ich vollendete mein Wehklagen über sie.“  
 12 Sie weinte und ließ dadurch ihr Herz aufatmen;  
 13/4 es klagt Nintu, ihre Sehnsucht wurde (dadurch) laut.  
 15 Die Götter mit ihr weinten über das Land;  
 16/7 sie wurde des Jammerns satt, durstete nach Bier.  
 18 Wo sie sich weinend hingesetzt hatte,  
 19/20 ließen sie sich wie Schafe nieder, tranken sich satt an der  
 Rinne.  
 21 Voll Durst waren ihre Lippen infolge der Verängstigung;  
 22/3 infolge des Hungers verkrampften sie sich zitternd.  
 24 Sieben Tage, sieben Näch[te]  
 25 ging (nieder) der Wolkenbruch, das Ungewitter, [die Flut.]  
 In der folgenden sehr großen Textlücke wurde der Verlauf der Sintflut  
 und die endliche Landung der Arche an einem Berg erzählt. Wo der  
 verständliche Text wieder einsetzt, hatte Atramhasis sein Opfer zuge-  
 richtet.
- V 34 [Es rochen die] Götter den Duft,  
 35 waren [wie Fliegen] über dem Opfer versammelt.  
 36 [Nachdem] sie das Opfer genossen hatten,  
 37/8 erhob sich Nintu, und sie alle beschwerten sich:  
 39/40 „Wohin war gegangen Anu, der den Entschluß gefaßt hatte?  
 41 Enlil kam heran an das Räucherwerk,  
 42 der ohne rechte Überlegung die Flut herbeigeführt,  
 43 die Menschen allesamt der Katastrophe überliefert hatte.  
 44 Ihr hattet euch endgültig entschlossen;  
 45 (dadurch) wurden ihre (der Menschen) reine Gesichtszüge  
 umdunkelt.“  
 46 Sie kam (mit der Hand) heran an die großen Fliegen(ge-  
 schmeide),  
 47 die Anu (ihr) umgehängt hatte angesichts der Göt[ter].  
 48/9 „Mir steht zu das Jammern über sie, es sei mein Geschick!  
 50 Er (Anu?) hole mich heraus aus dem schlimmen Zustand,  
 51 öffne mein Gesicht!  
 52 Ich will fortgehen am Morgen[. . . :]
- VI 1 in . . . [ . . . ]  
 2/3 [Diese] Fliegen seien der Lapisschmuck meines Halses!

- 4 Ich will gedenken der Tage [ . . . ]  
 5 Die Arche erblickte nun [der Kämpfer Enlil,  
 6 wurde voll des Zornes gegen die Ig[igu.]  
 7 „Die großen Anunna, wir alle  
 8 hatten gemeinsam den Eid beschlossen!  
 9 Woher kam nun *ein Leben* davon?  
 10 Wie konnte ein Mensch überleben in der Katastrophe?“  
 11 Anu öffnete seinen Mund  
 12 und sprach zum Kämpfer Enlil:  
 13/4 „Wer außer Enki könnte dieses tun?  
 15 [die Schilf]hütte läßt er das Geheiß eröffnen!“  
 16 [Enki] öffnete seinen Mund  
 17 [und sprach] zu den großen Göttern:  
 18 [„Gewiß] tat ich (es) in eurer Gegenwart  
 19 [ . . . ] . . . das Le[ben . . . ]  
 3 Zeilen überwiegend zerstört
- 23 [ . . . ] dein Herz;  
 24 [ . . . ] auch vergib!  
 25 [Dem Schuld]igen leg auf deine Strafe!  
 26 [Auch] jedweder, der dein Wort beiseiteschieben will,  
 Das Folgende ist fast ganz abgebrochen.
- 41 [Enlil] öffnete seinen Mund  
 42 und sprach zu dem . . . Enki:  
 43 [Wohlan, den Mut]terleib Nintu rufe,  
 44 dann beratet [du] und sie in der Versammlung!“  
 45 [Enki] öffnete seinen Mund  
 46 [und sprach] zum Mutterleib Nintu:  
 47 „[Du bist der Mut]terleib, der die Geschicke erschafft;  
 48 [ . . . ] den Menschen.  
 4 Zeilen fehlen fast ganz.
- VII 1 Darüber hinaus gebe es eine dritte unter den Menschen!  
 2 Unter den Menschen werde, die geboren hat, eine Nichtge-  
 bärende!  
 3 Unter den Menschen wirke ‚die Tilgende‘ (d.h. Lamaschtu);  
 4/5 sie packe das Kind im Schoß der (Frau), die (es) gebar!  
 6/7 Bestelle Priesterinnen, Oberpriesterinnen und . . . !  
 8/9 Sie seien Unberührbare, verwehre das Gebären!  
 Es folgt eine sehr große Textlücke; über den Inhalt des Verlorenen  
 sind allenfalls Vermutungen möglich. Nach einem jüngeren Fragment  
 muß es auch um das Verhältnis von Mann und Mädchen gegangen sein.  
 Die erhaltenen Schlußverse der Dichtung spricht ein Gott zu Enlil:
- VIII 9 Daß wir die [Flut] herbeiführten  
 10 (und) daß ein Mensch überlebte [in der Katastrophe.]  
 11 Du bist der Ratgeber der [großen Götter;]  
 12/3 auf [deine] Weisungen hin habe ich den Kampf durch[ge-  
 führt.]



- 14/5 Zu [deinem] Ruhm sollen dieses Lied  
 16/7 anhören die Igiu (und) deine Großtaten vernehmen!<sup>4</sup>  
 18/9 Die Flut habe ich besungen für alle Menschen. Hört hin!  
 (Die Dichtung) ist zuende.

### Einige Bemerkungen zu Text und Übersetzung von Tafel II und III

Kol. I 11: Für *sakālu* „sich zu fast nichts reduzieren“ vgl. AHw. 1134b. In Z. 12 lies mit den Kopien *ṭa!-bi!-iš*. In Z. 16 lies *li-ih-ta-an-ni-ma!*; vgl. dazu AHw. 320a und als weiteren Beleg für *hanāmu* *Orientalia* 46 (1977) 201,7.

Kol. II 16 und 33: Für *tušu ā* „neunfach“ vgl. AHw. 1374b und zur Sache oben S. xx.

Kol. IV 7: Schwarz ist hier die Farbe des fruchtbaren Bodens. – 2.10: *nakkamtu*, das sonst „Schatzhaus, Vorratshaus“ bedeutet (vgl. AHw. 721f.), dient hier ähnlich wie in jüngeren Texten die von der gleichen Wurzel abgeleiteten Wörter *nakmu* mit dem Femininum *nakimtu* und *nikimtu* (AHw. 723a oben und 788b Mitte) als eine noch nicht voll geklärte Krankheitsbezeichnung, vermutlich eine Aufschwemmung des Leibes als Folge langdauernden Hungerns. – Für die Deutung von *šitkuku* in Z. 14 vgl. AHw. 1134b.

Kol. V 14ff. kann als Sprecher weder der in Z. 23ff. angededete Gott Nusku ergänzt werden noch die Muttergöttin Nintu, weil die Aussage in Z. 17 nur im Munde eines Unterweltgottes oder wie in Z. 31 des die Erde beherrschenden Enlil sinnvoll ist. Ennugi ist in Tafel I dreimal genannt; die Gottheiten Nergal und Ereschkigal, die sonst als Unterweltsherrscher bekannt sind, kommen in den erhaltenen Teilen des altbabylonischen Atramhasis-Mythos nicht vor. – Die Ergänzung W.G. Lamberts in Z. 21 nach Kol. VI 30 paßt nicht zum Sprachgebrauch des Wortes *ašqulālu* (vgl. beide Wörterbücher). Statt *ša-am-ši* ist in der etwas beschädigten Zeile 30 der Kol. VI *ša-qā!-lim* (Zeichen *š*) zu lesen. Was das Lasso-Schwingen hier besagen soll, bleibt allerdings noch unklar. – In Z. 24 und 26 lassen die Spuren am Anfang als sinnvolle Lesung nur *še-na it!-ba-ri* „zwei Freunde“ zu. Damit können wohl nur die auch außerhalb dieses Mythos meistens als Paar auftretenden Götter Schullat und Chanisch gemeint sein.

Kol. VII 44 und oft kann statt Flut auch Sintflut übersetzt werden. – Z. 49ff. sind die Götternamen teilweise ergänzt nach der Parallelstelle in der Sintfluterzählung des Gilgamesch-Epos, Tafel XI 99ff.

Tafel III, Kol. I 1 ff. spricht Atramhasis zweimal, vermutlich unterbrochen von einer kurzen Erwiderung Enkis.

Kol. I 17 lies am Anfang *[u]r!-šū-um-ma*. – Die Deutung von *ú-bu-ut* in Z. 22 nach H. Hoffner, *AOAT* 25 (1976) 241ff. – Z. 34f. Was der Gott bei dem auch zur Täuschung der Zurückbleibenden dienenden miraculösen Vorzeichen herabregnen läßt, ist nicht ganz klar. Am ehesten ist wohl an Nahrung für die mitgenommenen Vögel und an Körbe zum Fischfang während des Treibens auf dem Sintflutmeer zu denken. Im Sintflutbericht des Gilgamesch-Epos lassen die Götter unmittelbar vor Beginn der Flut Gebäck und Weizen hinabregnen. Auf die vielen Abweichungen beider Fluterzählungen einzugehen, ist in diesem Zusammenhang unnötig. – Z. 37 Anfang lies *ba-a-aš!*

Kol. II 42ff. ist wohl von Atramhasis die Rede.

Kol. III 4 Ende lies *bu!-ra-i* „Matten“. – In Z. 7 kann der Sturmvogelgott nach den Zeichenspurten einer jüngeren Version nicht ergänzt werden. Ist etwa ein Stier des Wettergottes gemeint? – In Z. 16 lies *a* (oder *e*)!-ri-i „Geier, Adler“, in Z. 17 [*i-ha-du-u*]d *ša-ru!*

Z. 40: Tiruru ist eine Ishtar-Gestalt. Z. 41 lies *ú-ša-ah!-hi bi-i-r[a!]*. *bīra* könnte auch als Adverbium „offensichtlich“ aufgefaßt werden, doch ist das wohl weniger wahrscheinlich. In Z. 50 lies *na-aq-du!-ti*. Der Sinn des hier gegen Enlil erhobenen Vorwurfes ist nicht ganz klar. Es ist nicht ganz sicher, daß in den über 20 Versen ab Z. 34 immer die Mami/Nintu spricht.

Kol. IV 8 Ende lies *sa-h[i]* oder *sa-d[i]*; *sahhu* und *sadu* haben in etwa die gleiche Bedeutung. – Z. 21 lese ich *pu!-ul-hi-ta*.

Kol. V 38 Ende *ut-ta-az-za-mu!* – Z. 47 lies *ša A-nu i-lu!-lu! i-pa-an qá-a[d-mi]*, Z. 48 . . . *ni-is-šà-sú-!nu!* *lu-ú šti-im-ti-i-ma!* Z. 52 *lu-ú-sí šti-a-ri!-!š . . .*.

Kol. VI 4 *lu-uh-sú-us-ma!* – Z. 9: Das unverständliche *pí-ti-iš-tum* am Ende habe ich mit Lambert versuchsweise zu *na-pí-iš-tum* emendiert; es ist aber möglich, daß der Text korrekt ist und ein uns noch unbekanntes Wort vorliegt. – Z. 15 Anfang wohl [*ki-ki-iš!*] – Die Zeilenanfänge von Z. 18 und 19 lassen sich noch nicht überzeugend ergänzen. – In Z. 43 und 46f. ist „Mutterleib“ ein bildlicher Ausdruck für „Muttergöttin“.

Der Anfang von Kol. VII schildert Maßnahmen der Götter zur Verhinderung einer gar zu schnellen Vermehrung der Menschen. Damit ist wohl auch eine Ätiologie für die große Kindersterblichkeit gegeben. Den drei Klassen von Priesterinnen, die in Z. 6 genannt sind, war offenbar Kinderlosigkeit auferlegt. Für die Lamaschtu vgl. oben S. 14.



## Aḥmad al-Ḥattu 1978

Vorläufiger Bericht über die von der Deutschen Orient-Gesellschaft aus Mitteln des Kulturhilfefonds des Auswärtigen Amtes der Bundesrepublik Deutschland und des irakischen Antikendienstes in Tall Aḥmad al-Ḥattu (Iraq) unternommenen Ausgrabungen

DIETRICH SÜRENHAGEN

### EINLEITUNG

Im Herbst 1977 erhielt die Deutsche Orient-Gesellschaft die ehrenvolle Einladung seitens der State Organization of Antiquities der Republik Iraq, sich an den internationalen Rettungsgrabungen im Hamrin-Becken, ca. 160 km nordöstlich von Bagdad und unmittelbar westlich des Diyala, zu beteiligen. Das Hamrin-Becken umfaßt eine Fläche von ca. 50 x 10 km. Es soll in nächster Zukunft nach Errichtung eines Staudammes am Diyala überschwemmt werden. In diesem Gebiet befinden sich ca. 80 Ruinenstätten, deren Zeitspanne insgesamt von der jungsteinzeitlichen Samarra-Stufe (6. Jtsd. v. Chr.) bis in das islamische Mittelalter reicht. Die Erforschung dieser Region wäre in jedem Falle von Belang gewesen, da sie Teil jener überaus bedeutenden Handelsroute gewesen ist, die das südliche Zweistromland mit den Gebieten Mittelasiens verband und zeitweilig unter dem Namen „Khorasanroute“ bekannt war. Angesichts der bevorstehenden Überflutung erhielt die Erfassung ihrer Siedlungsreste Priorität gegenüber anderen Projekten. Der irakische Antikendienst förderte die Beteiligung ausländischer Archäologengruppen durch finanzielle Beteiligung, nämlich die Übernahme der Kosten für Arbeiterlöhne, Beschaffung von Arbeitsgerät, Lagereinrichtung und Transporte von und zur Grabung.

Angesichts der Bedeutung des Rettungsprojektes baten Vorstand und Beirat der Deutschen Orient-Gesellschaft Herrn Prof. B. Hrouda, München, an Ort und Stelle einen geeigneten Grabungsplatz auszuwählen. Am 26.10. 1977 fiel die Wahl auf Tall Aḥmad al-Ḥattu, einen Ruinenhügel von ca. 60 x 40 m Ausdehnung bei einer maximalen Höhe von 1,5 m über der heutigen Ebene, dessen Oberflächenkeramik auf eine Besiedlung gegen Ende des 4. Jtsd. v. Chr. (Späte Uruk-/Ġamdat Naṣr-Zeit) hindeuten schien. Die Deutsche Orient-Gesellschaft durfte hoffen, mit der Übernahme dieses Tall einen weiteren Beitrag zu ihrem frühgeschichtlichen Forschungsschwerpunkt leisten zu können, aufbauend auf ihren Ergebnissen im Spät-Uruk-zeitlichen Ḥabūba Kabira-Süd in Nordsyrien. Insbesondere war es die Aussicht auf Erkenntnisse über primär landwirtschaftlich orientierte Gemeinschaften, abseits der großen Metropolen und in peripherer Lage, die eine Erweiterung des bisher gewonnenen Bildes um einige möglicherweise kontrastreiche Aspekte versprach.

Die Anfang 1978 einsetzenden Bemühungen um die Finanzierung einer Grabungskampagne noch im selben Jahre hatten schließlich im September Erfolg. Dank des Entgegenkommens des Auswärtigen Amtes, namentlich der Herren Dr. Kuhnt und Enders, konnte kurzfristig eine Expedition zusammengestellt und ausgerüstet werden. Dem Auswärtigen Amt gilt hierfür seitens der Expedition aufrichtiger Dank, ebenso dem Vorstand und Beirat der Deutschen Orient-Gesellschaft, die die Grabung durch die Beantragung der Mittel und auch sonst in jeder Hinsicht gefördert haben.

Mitglieder der Expedition waren Herr Tilman Eickhoff M.A. (Archäologe), Herr Ing.-grad. Bernd Götting (Architekt), Frau stud. phil. Klaudia Limper (Archäologin), Herr Ing.-grad. Rolf Schulte (Architekt) und Dr. Dietrich Sürenhagen M.A. (Archäologe und Expeditionsleiter).

Bis zum 5.10.1978 trafen die Expeditionsmitglieder in Bagdad ein. Wir fanden freundliche Aufnahme im Deutschen Archäologischen Institut Bagdad, dessen Zweiter Direktor, Herr Dr. R.M. Boehmer, uns gastfreie Unterkunft gewährte, wofür ihm nochmals herzlich gedankt sei. Bereits am ersten Tage unseres Baghdadaufenthaltes konnte ich dem Generaldirektor der State Organization of Antiquities, Herrn Dr. M.S. Damerji, einen Antrittsbesuch abstatten und sämtliche, die Grabung betreffenden Fragen, ausführlich mit ihm besprechen. Ich möchte an dieser Stelle nicht versäumen, mich im Namen der Expedition für das überaus freundliche und hilfreiche Entgegenkommen der State Organization und ihres Generaldirektors während der gesamten Zeit unseres Aufenthaltes auf das allerherzlichste zu bedanken. Die Unterstützung von iraqischer Seite hatte entscheidenden Anteil an der erfolgreichen Durchführung der Kampagne. Im einzelnen gilt unser Dank dem stellvertretenden Generaldirektor, Herrn Dr. T. Madhloum, dem Leiter des Hamrin-Projekts, Herrn Dr. B. Abu Soof, dem Direktor des Iraq Museums, Herrn Dr. S. Anwar Rashid, dem örtlichen Leiter des Hamrin-Projekts in Jallawla, Herrn K. Aziz, den Herren G. Doni und M. Mizir, die alles taten, um die notwendigen Formalitäten schnell zu erledigen, und – last not least – unserem iraqischen Grabungskollegen, Herrn A. al-Beyati, der uns im Grabungsgebiet hilfreich zur Seite stand.

Da zahlreiche in- und ausländische Expeditionen zur selben Zeit im Hamrin-Gebiet tätig waren, ergab sich mehrfach die Gelegenheit zum Erfahrungsaustausch. Dies gilt vor allem für die Abka'a-Expedition der Universität München unter der Leitung von Herrn Dr. L. Trümpelmann, mit der wir während des gesamten Zeitraumes im Grabungshaus in Bahizah zusammenlebten. Unsere unmittelbaren Grabungsnachbarn waren die amerikanisch-dänische Expedition unter Leitung von Prof. McGuire Gibson und die englische Expedition der British School of Archaeology, Bagdad. Als Gäste konnten wir ferner Prof. Joan Oates und Prof. Cuyler Young begrüßen, die sich für einige Zeit im Hamrin-Gebiet aufhielten. Vom Deutschen Archäologischen Institut Bagdad hat uns Dr. R.M. Boehmer, zuletzt von seiner Grabung in Tall Imlihiyah aus, hilfreich unterstützt. Von ganz besonderem Wert waren für uns geologische Untersuchungen, die Herr Prof. W. Schirmer, Universität Düsseldorf, vom 31.10.–5.11.1978 im Gebiet von Tall Aḥmad al-Ḥattu durchführte. Sie trugen entscheidend zum Verständnis der topographischen Situation und damit auch zur sachgerechten Planung der Grabung bereits zu einem recht frühen Zeitpunkt bei. Allen Genannten gilt unser aufrichtiger Dank.

## GRABUNGSVERLAUF

Die Expedition traf am 10.10.1978 in der Ortschaft Bahizah ein, die ca. 14 km von Tall Aḥmad al-Ḥattu entfernt liegt. Hier befindet sich ein größerer Neubau der State Organization, welcher zum damaligen Zeitpunkt teilweise fertiggestellt war und uns, wie auch der Abka'a-Expedition aus München, in der Folgezeit als Expeditionshaus dienen sollte. Unsere Feldforschungen fanden vom 10.10.–11.12.1978 statt. Zwischen dem 16.10. und 7.12. standen uns durchschnittlich 16 ungelernete Arbeiter aus den umliegenden Dörfern für Erdarbeiten zur Verfügung. Am 11.12.1978 machten schwere Regenfälle die Anfahrt zur Grabung unmöglich. Da zudem der Expeditionswagen in einem Wādi vollständig unter Wasser geriet und nur mit Mühe geborgen werden konnte, wurde die Kampagne abgebrochen.

## LAGE UND TOPOGRAPHIE

Das Grabungsgebiet von Tall Aḥmad al-Ḥattu umfaßt nicht, wie zunächst aufgrund der Voruntersuchung von 1977 angenommen, nur einen Ruinenhügel; vielmehr handelt es sich um ein Areal von ca. 900 x 600 m, innerhalb dessen sich sechs Siedlungsplätze befinden. Die Begrenzung des Gebietes ist im Westen durch das Dorf Üctepe, im Süden durch den Weiler Milad – auch Sidre al-Qadimeh genannt – gegeben. Nach Norden und Osten erstreckt sich die weite, leicht wellige Ebene des Hamrin-Beckens.

Die Vegetation dieser Gegend ist spärlich. Abgesehen vom üblichen Karmeldorn und einigen wenigen Palmen in unmittelbarer Nachbarschaft der Dörfer, gedeihen nur dort Kulturpflanzen, vor allem Gemüse, wo künstliche Bewässerung möglich ist. Dies geschieht in gartenähnlichen Anlagen. Das hierfür benötigte Wasser wird aus künstlichen Grundwasserteichen bezogen, die zugleich die Trinkwasserversorgung der Dörfer sichern. Starke Winterregenfälle ermöglichen darüber hinaus Getreideanbau, der offenkundig in umfangreichem Maße betrieben wird. Wasserläufe, die das ganze Jahr hindurch für Bewässerung und Trinkwasser sorgen, gibt es heute in dieser Gegend nicht. Es ist jedoch möglich, daß dies im Altertum bis in parthische Zeit anders gewesen ist, denn in unserem Grabungsgebiet zeichnet sich noch recht deutlich ein altes, nordsüdlich verlaufendes Wādi ab, welches die Siedlungsplätze in drei westliche und drei östliche teilt. Die westlichen Plätze (Hügel D, E und F) liegen auf einem schmalen Plateau oberhalb des Wādihanges und unmittelbar östlich des Dorfes Üctepe. Ihre Oberflächenkeramik weist sie als parthisch aus. Eine nähere Untersuchung fand bisher nicht statt. Östlich des Wādi befinden sich die Ruinenhügel A, B und C, deren südlichster (Hügel A) namensgebend für das gesamte Ruinengebiet ist. Nur 60 m westlich von Hügel A ist Hügel B gelegen. Hügel C befindet sich ca. 400 m nördlich des Hügels A. Die Hügel A und B datieren aufgrund ihrer Oberflächenkeramik in den Beginn der Frühdynastisch I-Zeit, Hügel C hingegen in die Späte Uruk-Zeit (Beilage 1). Keine dieser Ruinen hat eine größere Ausdehnung als 60 x 40 m. Unmittelbar südlich und westlich des Hügels C fanden wir parthische Keramik in dichter Streuung.

## GRABUNGSKONZEPT

Nachdem die drei westlichen Hügel D, E und F als parthisch erkannt worden waren, beschlossen wir, die Untersuchungen auf die östlichen, frühgeschichtlichen Siedlungsplätze A, B und C zu beschränken, wobei die unmittelbare südliche und westliche Umgebung des Hügels C, die offenbar in parthischer Zeit besiedelt war, außer acht gelassen werden sollte.

Die Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit, aber auch die Ungewißheit, ob eine zweite Kampagne im Jahre 1979 ermöglicht werden könnte, zwangen von vornherein zu äußerst rationellen Grabungsmethoden. Wir beschlossen, ausschließlich Suchgräben (Schnitte) von maximal 2 m Breite innerhalb eines vorgegebenen genordeten Rasters anzulegen. Dieses Verfahren hat sich in der Folge nicht nur als erfolgreich erwiesen, sondern sogar als das einzig mögliche, da wir, insbesondere im Hügel A, mit einer Flächengrabung zwangsläufig gescheitert wären, wie noch zu zeigen sein wird.

Hauptziel der Untersuchungen waren zuverlässige Aufschlüsse über die Stratigraphie und die Hinterlassenschaften der materiellen Kulturen in den einzelnen Hügeln. Daneben sollten auch Schnitte im dazwischenliegenden Gebiet angelegt werden. Vereinzelt Spät-Uruk-zeitliche Scherben auf der Oberfläche des Schwemmlandes zwischen den Hügeln A und C ließen es nicht gänzlich ausgeschlossen erscheinen, daß hier einst eine größere zusammenhängende Flachsiedlung existiert hatte, deren letzte sichtbare Relikte die Hügel sind. Dies hätte am ehesten während der Späten Uruk-Zeit der Fall sein können, da sich außer dem einheitlichen Befund auf Hügel C auch auf der Oberfläche des Hügels A neben überwiegend Frühdynastischem Material einige Spät-Uruk-zeitliche Scherben fanden. Hügel B wies ausschließlich Oberflächenkeramik der Frühdynastisch I-Zeit auf, so daß eine Verbindung mit der zeitgleichen Siedlung im nahegelegenen Hügel A von vornherein wahrscheinlich war.

## ERGEBNISSE

## 1. SONDAGEN ZWISCHEN DEN HÜGELN A, B UND C

Zur Beantwortung der Frage, ob die drei Hügel einst zu einer großflächigen Siedlung gehört haben, wurden zwischen den Hügeln A und B einerseits sowie A und C andererseits Schnitte angelegt (vgl. Beilage 1).

Zwischen den Hügeln A und C wurden drei 10 m lange und 1 m breite Ostwest-Schnitte, jeweils 100 m voneinander entfernt, in das rezente Schwemmland eingetieft. In allen drei Fällen fanden wir steriles Schwemmmaterial in einer Mächtigkeit von 0,6–0,8 m vor, welches unmittelbar auf einem Kieslager gründet.

Dieses Kieslager zieht sich unter dem gesamten Gebiet von Aḥmad al-Hattu mit einer Mächtigkeit von mehreren Metern hin. Nach ersten Untersuchungen von Prof. W. Schirmer entstand es spätestens im letzten Interglazial und hat sich seit dieser Zeit kontinuierlich aufgebaut. Seine Oberfläche stellt somit den frühest möglichen Siedlungshorizont in diesem Gebiet dar und ist

zugleich ein zuverlässiger Indikator für das Erreichen des gewachsenen Bodens.

Zur Untersuchung des Gebietes zwischen den Hügeln A und B wurde vom Südende des westlichen Nordsüd-Schnittes N 64/018-20 im Hügel A (s.u.) ein Ostwest-Schnitt (N 63-56/0 18) über 80 m Länge und 2 m Breite angelegt, der den Hügel B im südlichen Drittel schneidet und an dessen Westflanke endet. Zwischen den beiden Hügeln folgten wir dem glazialen Kieslager und kamen hierbei im Bereich N 61/0 18, etwa 15 m westlich der alten Siedlungsgrenze des Hügels A, zu einem überraschenden Ergebnis. Hier war ein deutliches Gefälle des Kieslagers gegen Hügel A hin feststellbar, welches sich in einem etwas höher gelegenen Band aus Rollkieseln wiederholte. Dieses Band reißt im Osten nach kurzem Gefälle plötzlich ab. Daraus läßt sich der Schluß ziehen, daß an dieser Stelle einst ein Wadi in nordsüdlicher Richtung an der Westflanke des Hügels A vorbeiführte. Die Beobachtung konnte bestätigt werden durch Sondagen am Nord- und Südende des westlichen Nordsüd-Schnittes in Hügel A, denn auch hier erschien das glaziale Kieslager erst in ca. 1,5 m Tiefe.

Im übrigen wurden auch im Gebiet zwischen den Hügeln A und B keine Anzeichen irgendeiner Siedlungstätigkeit festgestellt. Eine großflächige Siedlung während der Späten Uruk-Zeit und zu Beginn der Frühdynastischen Zeit ist damit völlig ausgeschlossen.



Abb. 1 Hügel A. Blick von Süden in den östlichen Nordsüd-Schnitt mit zahlreichen Gruben





Abb. 2 Hügel A. Ostwest-Schnitt mit Mauerrest der jüngeren Bauphase

## 2. HÜGEL A

Insgesamt wurden drei miteinander verbundene, 2 m breite Schnitte in Gestalt eines nach Süden offenen Carrées angelegt und bis auf das jeweils älteste Begehungsniveau eingetieft (vgl. Beilage 1). Ein Ostwest-Schnitt (N 67-64/O 21) verläuft über 40 m Länge im nördlichen Drittel des Hügels. Von seinem östlichen Ende winkelt ein 70 m langer Nordsüd-Schnitt (N 67/O 14-20) nach Süden ab, der das östliche Drittel des Hügels durchschneidet (Abb. 1). Ein zweiter, 30 m langer Nordsüd-Schnitt (N 64/O 18-20) verläuft vom westlichen Ende des Ostwest-Schnittes entlang der westlichen Hügelflanke ebenfalls nach Süden.

Im Bereich der südlichsten 20 Meter des östlichen Nordsüd-Schnittes war die Ruine stets unbesiedelt. Bereits nach 0,5 m äußerst harten eingeschwemmten Bodens mit sehr wenigen Scherben stießen wir auf das glaziale Kieslager. Ein grundsätzlich anderes Bild bot sich im weiter nördlich gelegenen zentralen Hügelbereich. Unmittelbar auf dem gewachsenen Boden gründet eine Siedlung, deren Überreste in allen drei Schnitten freigelegt wurden. Sie bestehen aus Rollkieselniveau und sehr niedrigen Mauerstümpfen (1-3 Lagen), deren Lehmziegelformate 37 x 17 x 8 cm betragen. Die Mauern sind



Abb. 3 Hügel A. Zwei übereinanderliegende Tennüre der jüngeren Bauphase im Ost-west-Schnitt

höchstens 1 1/2 Steine breit. Darüber befindet sich eine jüngere Bauphase, die auf dem 0,5–0,8 cm starken Schutt der älteren gründet. Die Siedlung scheint in dieser jüngeren Zeit eine geringere Ausdehnung besessen zu haben als in der vorangegangenen, da Überreste weder im westlichen Nordsüd-Schnitt, also an der Westflanke des Hügels, noch in der Südhälfte des östlichen Nordsüdschnittes vorhanden sind. Die Fußböden dieser Bauphase bestehen nicht mehr aus Kiesschüttungen, sondern aus festgetretenem Lehm. Die Mauern weisen zwar die annähernd gleiche Orientierung (SW-NO resp. NW-SO), Mauerstärken und Lehmziegelformate auf wie die älteren, gründen jedoch nicht auf deren Stümpfen. Dennoch folgte die jüngere Bauphase höchstwahrscheinlich unmittelbar auf die ältere, ohne daß ein Besiedlungswechsel stattfand, denn Veränderungen der materiellen Kultur sind nicht feststellbar (Abb. 2).

Größere bauliche Zusammenhänge waren im Schnittbereich nicht zu erwarten; ihre Klärung konnte von uns auch aus Zeitmangel nicht angestrebt werden. Im Ostwest-Schnitt legten wir zwei übereinanderliegende Tennüre (Backöfen für Fladenbrot) aus der jüngeren Bauphase frei (Abb. 3). Gemeinsam mit den Hausmauerresten und dem noch zu besprechenden Keramik- und Geräteinventar geben sie einen deutlichen Hinweis darauf, daß sich in Hügel A eine kleine Siedlung befunden hat, die wohl ausschließlich aus Privathäusern bestand. Die Gesamtzahl der Häuser pro Phase betrug schätzungsweise maximal sieben.

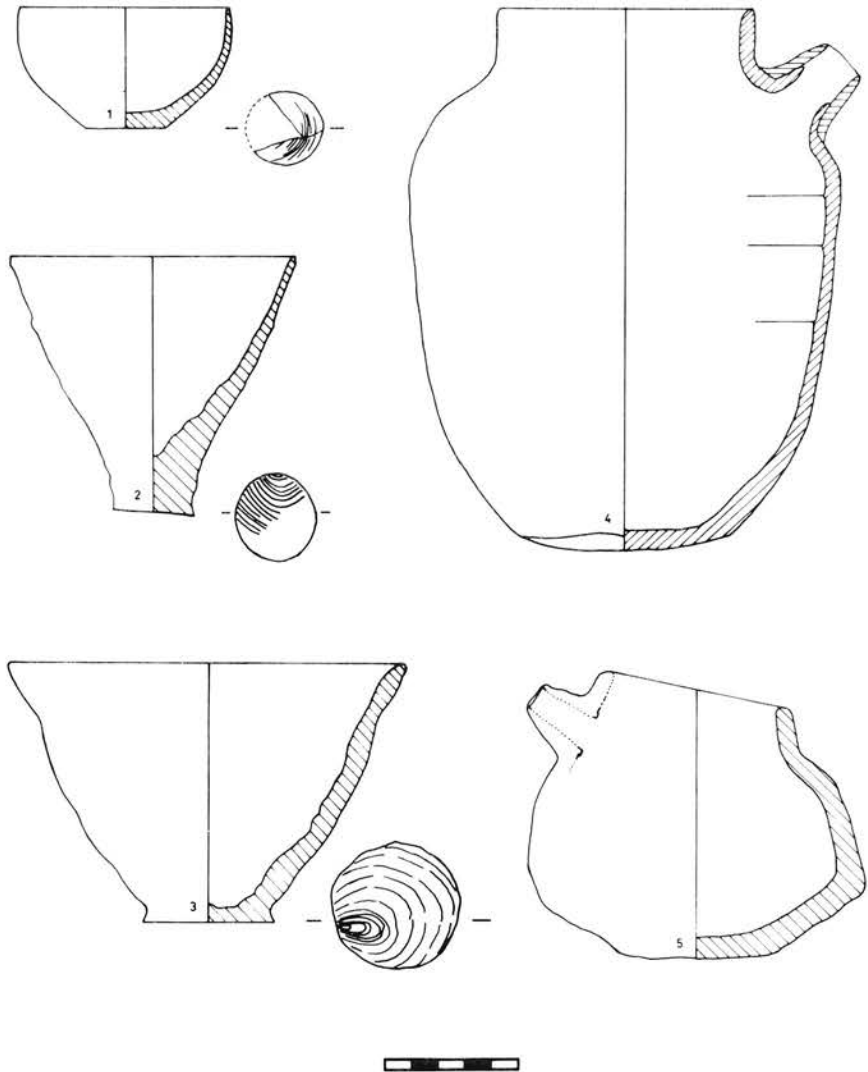


Abb. 4 Hügel und B. Keramik aus dem Beginn der Frühdynastisch I-Zeit. Nr. 1, 2, 4, 5: 1. Gruppe; Nr. 3: 3. Gruppe („Grober Blumentopf“); Maßstab 1:3

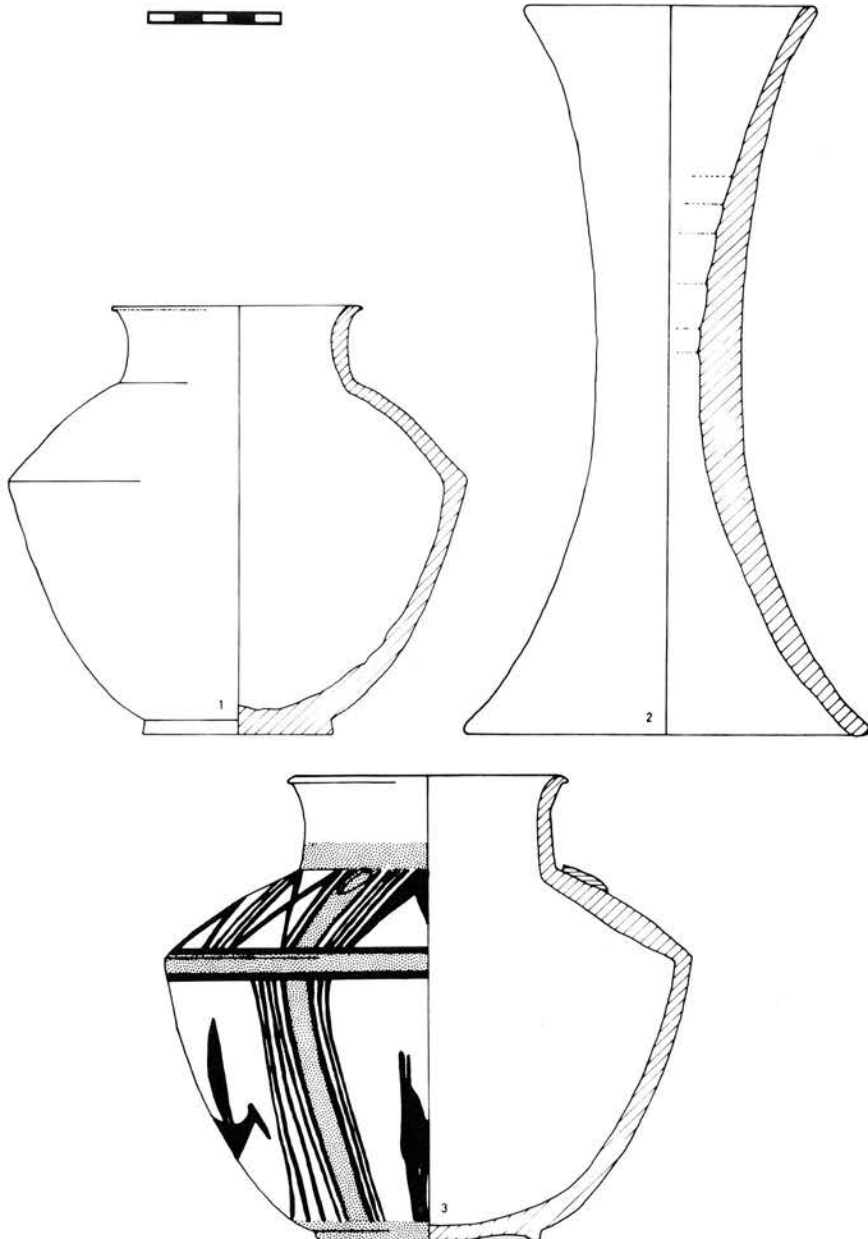


Abb. 5 Hügel A und B. Keramik aus dem Beginn der Frühdynastisch I-Zeit, 1. Gruppe; Maßstab 1:3

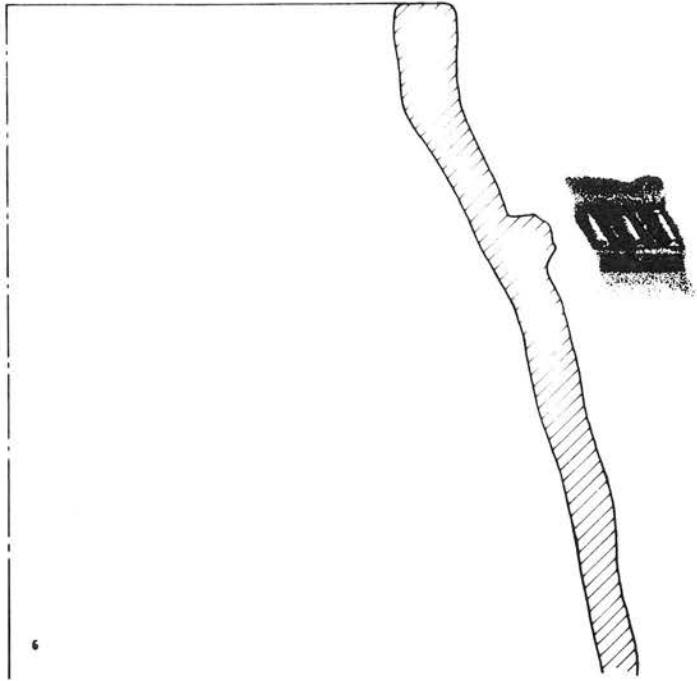


Abb. 6 Hügel A. Oberteil eines „Pithos“ mit verzierter Schulterleiste; Maßstab 1:3

Einen Hinweis auf landwirtschaftliche Tätigkeit der damaligen Bewohner geben zahlreiche Flintklingen, die als Sichelinsätze gedient haben. Hinzu kommen einige Mahlsteine und mehrere Spinnwirtel aus Ton.

Keramik wurde in erheblichen Mengen, meist jedoch in fragmentarischem Zustand gefunden. In Abb. 4–6 sind die häufiger vertretenen Gefäßformen dargestellt. Nach Material, Technik und Formgebung lassen sich 4 Hauptgruppen unterscheiden, die sämtlich in den Beginn der Frühdynastisch I-Zeit datieren.

1. Standardkeramik. Sie ist aus sandgemagerten Mergeltonen auf der schnelldrehenden Scheibe hergestellt und umfaßt das übliche Haushaltsinventar an Schalen, Schüsseln, Töpfen, Flaschen und Ständern. Hierzu zählen auch „solid footed goblets“ (Abb. 4:2). Hinzu kommen die bemalten Gefäße der „scarlet ware“, die wir nach W. Nagel<sup>1</sup> als „Frühe Scharlachware“ bezeichnen. Ihr Dekor ist meist geometrisch, nur vereinzelt treten stark abstrahierende Darstellungen, z.B. von Vögeln (Abb. 5:3) und Fischen, zumeist auf der Körperzone von knickschultrigen

<sup>1</sup> W. Nagel, *Djamdat Nasr-Kulturen und Frühdynastische Buntkeramiker*: Berliner Beiträge zur Vor- und Frühgeschichte 8 (1964) 14f.



Abb. 7 Zwei „Pithos“-ränder mit Rollsiegelabrollungen

Töpfen, auf. An Farbgebungen liegen vor: monochrom schwarz, monochrom rot und bichrom rot-schwarz. Sämtliche Produkte der 1. Gruppe sind professionell; es kann nicht ausgeschlossen werden, daß sie außerhalb der Siedlung hergestellt wurden.

2. „cooking pot“-Keramik. Sie ist frei aufgebaut und wohl am Ort hergestellt.
3. Professionelle Keramik mit feiner vegetabilischer Magerung, die vielleicht außerhalb der Siedlung hergestellt wurde. Hierzu gehören auch „Grobe Blumentöpfe“ (Abb. 4:3).
4. Mit Grobhäcksel gemagerte, frei aufgebaute „Pithoi“ (Abb. 6). Diese wohl am Ort hergestellte Gruppe stellt ca. 20–25% des Gesamtinventars. Verzierung der Gefäßkörper mit plastischen Bändern ist häufig. In mehreren Fällen befinden sich Rollsiegelabrollungen mit meist geometrischen Mustern auf der Oberseite der Gefäßränder. Diese Art der Rollsiegelverwendung scheint eine regionale Besonderheit zu sein (Abb. 7).

In situ-Befunde der Keramik und des übrigen Inventars waren selten, da seit dem Ende der Frühdynastisch I-Siedlung die oberen 1,2–1,5 m der Ruine wieder und wieder durchwühlt wurden, wie zahlreiche Asche- und Vorrats(?)gruben deutlich zeigen (vgl. Abb. 1). Hierdurch wurde auch ein Großteil der Mauerreste zerstört. Eine Flächengrabung hätte wegen der zahlreichen Gruben nicht nur einen übermäßigen Zeitaufwand erfordert, sondern letztlich auch zu nur unbefriedigenden Ergebnissen geführt.



Abb. 8 Hügel B. Erdgrab mit vier Bestattungen; Blick von Süden

### 3. HÜGEL B

Wie oben bereits erwähnt, wurde vom Süden des westlichen Nordsüd-Schnittes N 64/O 18–20 im Hügel A ein Ostwest-Schnitt (N 63-56/O 18) über 80 m Länge und 2 m Breite gelegt, der den Hügel B im südlichen Drittel auf einer Länge von 20 m schneidet und an dessen Westflanke endet. Der Hügel ragt maximal 0,5 m aus dem heutigen Schwemmland heraus. Die Untersuchungen im Schnittbereich gestalteten sich wegen des harten kiesigen Bodens außerordentlich schwierig. Erst nach mehrmaligem Einfeuchten waren Strukturen im Planum erkennbar, die zu eindeutigen Ergebnissen führten: Hügel B ist der Friedhof der Frühdynastisch I-Siedlung im Hügel A.

Es handelt sich um Erdbestattungen, von denen sich im Schnittbereich N 56–57/O 18 mindestens sechs abzeichneten. Kanten von Grabgruben konnten nur in einem Falle lückenlos erfaßt werden. Hier wurde auch die Bestattung vollständig präpariert (Abb. 8). Die Grabstätte besteht aus einer langrechteckigen Grube von ca. 2,3 m Länge und 0,8 m Breite. Die Längsachse verläuft SW-NO. Der Befund ist zusammengefaßt folgender: Insgesamt erfuhr die Grabstätte eine zweimalige Nutzung. Die erste Bestattung besteht aus einer jungen Frau und zwei Kindern im Säuglingsalter. Nach einem Zeitraum von unbekannter Länge wurde eine weitere Beisetzung vorgenommen. Es handelt sich um einen jüngeren Mann. Daß diese Beisetzung später stattfand, geht daraus hervor, daß das männliche Skelett über den Säuglings-skeletten lag und zudem die Knochen des weiblichen Skelettes zusammengesoben waren. Die Vermutung, daß es sich hier um eine Familienbestattung handelt, liegt nahe.<sup>2</sup> An Beigaben wurden Keramikgefäße, darunter ein Gefäß der Frühen Scharlachware, gefunden. Letzteres ist Bestandteil der männlichen Bestattung.

Insgesamt ergibt der Befund in den Hügeln A und B das Bild einer dörflichen Siedlung agrarischen Charakters aus dem Beginn der Frühdynastisch I-Zeit. Eine ältere Siedlung der Späten Uruk-Zeit hat hier, entgegen anfänglichen Erwartungen, nicht existiert. Das Vorkommen einiger weniger Scherben aus dieser Zeit ist nur so zu erklären, daß sie vom Spät-Uruk-zeitlichen Hügel C verschleppt worden sind.

### 4. HÜGEL C

Es wurde ein Schnitt von 45 m Länge und 1,5 m Breite bis auf das glaziale Kieslager eingetieft (vgl. Beilage). Der Schnitt beginnt auf der Hügelkuppe und verläuft in südlicher Richtung (N 28/O 54–58). Auf den südlichsten 10 Metern wurde in ca. 1 m Tiefe der Kies erreicht. Der darüberliegende Boden enthielt keine Siedlungsreste, so daß hier ein ähnliches Resultat wie im Südteil des Hügels A vorliegt; die sekundäre Geländeerhöhung ist umfangreicher als die ehemalige Siedlungsausdehnung und nur so zu erklären, daß

<sup>2</sup> Die vorläufige Alters- und Geschlechtsbestimmung der Toten verdanken wir Herrn A. Anan von der Abka'a-Expedition der Universität München.





Abb. 9 Hügel C. Töpferofen der Späten Uruk-Zeit; Blick von Westen

Oberflächenschutt vom Kuppenbereich abgeschwemmt wurde. Am Nordende des Schnittes wurde der gewachsene Boden erst in gut 3 m Tiefe erreicht. Ursache dafür ist eine in den Kies eingetiefte Grube von ca. 1,5 m Tiefe, deren Nordgrenze außerhalb des Schnittbereichs liegt. Sie ließ sich nach Süden auf eine Länge von 5 m verfolgen. Über ihre ostwestliche Ausdehnung läßt sich vorerst nichts sagen. Am Süden dieser Grube fanden wir einen gesondert in den Kies eingetieften, vollständig erhaltenen Töpferofen, der zu zwei Dritteln von Westen her in den Schnitt hineinragt (Abb. 9). Sein Grundriß ist hufeisenförmig, die Maße betragen ca. 2 x 2 m. Die Mantelung besteht oberhalb des dazugehörigen Begehungsniveaus aus einem 3 Lagen hohen Lehmziegelkranz. Darüber befand sich ursprünglich eine Kuppel aus Lehm-schlag, deren zusammengestürzte Reste auf dem Grubenboden lagen. Die Brennkammer wies eine Tiefe von ca. 1,2 m auf und war an ihren Innenwänden hochgradig verschlackt. Bei der vorher erwähnten großen Grube handelt es sich demnach um die Auswurfgrube des Ofens. Sie war mit pulvriger anthrazitfarbener Asche und sehr wenigen, meist überfeuerten Scherben, hauptsächlich Fragmenten von „Glockentöpfen“, bis an den Rand gefüllt.

Das zum Ofen gehörigen Begehungsniveau ist zugleich das älteste im Hügel C. Wir fanden hier keinerlei Hausreste, jedoch zahlreiche Scherben der Späten Uruk-Zeit. Die Südgrenze dieses Niveaus ist durch mehrere flache Abfallgruben gekennzeichnet, wie sie auch heute noch an der Peripherie der umliegenden Dörfer anzutreffen sind. Nach dem Befund innerhalb des Schnittes zu urteilen, fand hier während der ältesten Phase eher handwerkliche Nutzung unter freiem Himmel als Bautätigkeit statt. Die zugehörigen Wohnhäuser dürften sich im übrigen Hügelbereich befinden.

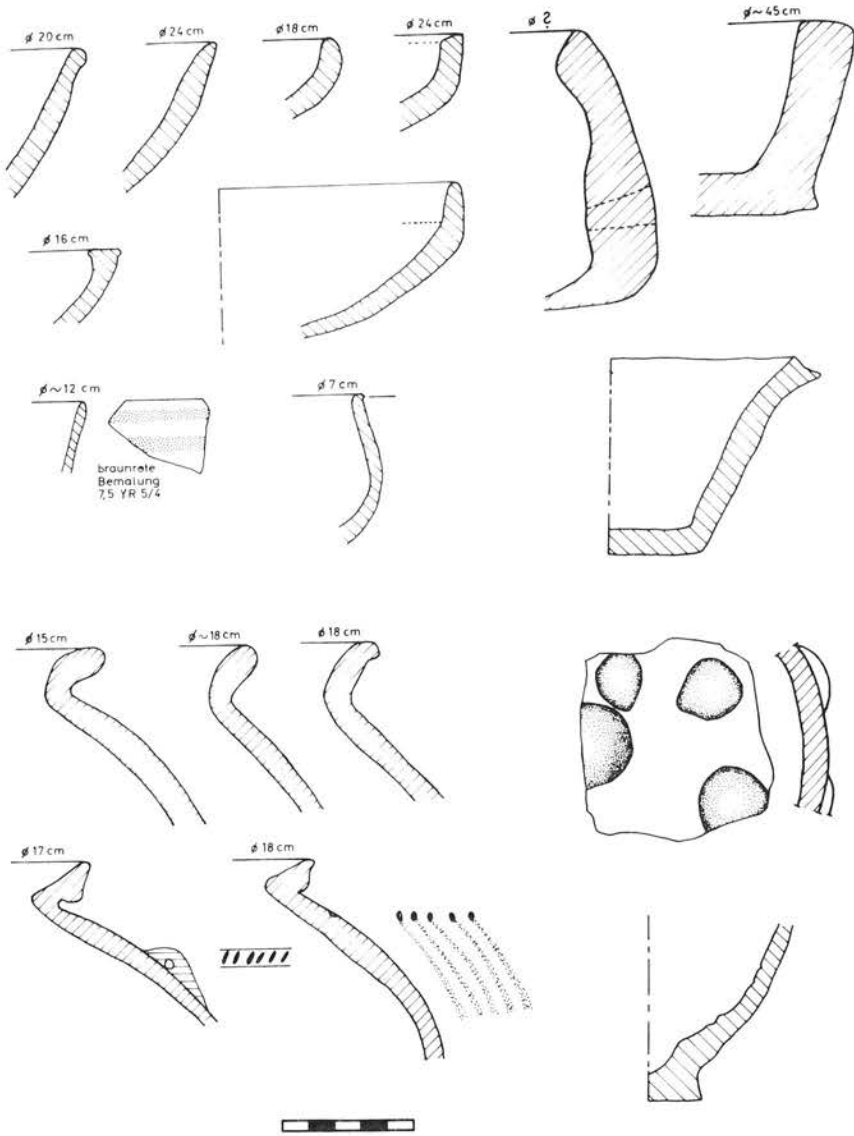


Abb. 10 Hügel C. Keramik der Späten Uruk-Zeit; Maßstab 1:3

Nach der Stilllegung des Töpferofens wurde das Gelände neu genutzt. Im Nordteil entstand ein neues Begehungsniveau, welches über eine Strecke von 3 m nach Süden verfolgt werden konnte. Hier verlief nun eine Lehmziegelmauer aus „Riemchen“, die den Schnitt von SW nach NO durchquerte und ca. 1,5 m stark war. Nach Süden hin erhöhte sich das älteste Begehungsniveau im Laufe der Zeit kontinuierlich, ohne daß Zäsuren oder Nutzungsänderungen erkennbar wären.

Nördlich wie südlich der Mauer fand die Siedlungstätigkeit der Späten Uruk-Zeit, nachdem der Schutt um ca. 0,6 m angewachsen war, schließlich ein einheitliches Ende. Ein dünnes Ascheband verdeutlicht diese Zäsur. Im zentralen Kuppenbereich hat in parthischer Zeit noch einmal eine kleinflächige Bebauung stattgefunden. Es dürfte sich um ein einzelnes Gebäude gehandelt haben, von dem aber so gut wie keine Überreste mehr vorhanden sind.

An Funden kam nur Keramik zutage. Abgesehen von dem Parthischen der oberen Schicht handelt es sich ausschließlich um Material der Späten Uruk-Zeit (Abb. 10). Eine interne Entwicklung ist in dieser ältesten Zeit nicht erkennbar. Wegen des Töpferofens darf lokale Keramikherstellung angenommen werden. Der überwiegende Teil ist auf der schnell drehenden Scheibe hergestellt worden und weist feine Häckselmagerung auf. Zahlreiche „Glockentopf“-Fragmente aus Gruben sowie Teile von Schnurösentöpfen und rot engobierte Scherben ergeben ein eindeutiges Bild. Hervorzuheben ist das Vorkommen von „solid footed goblets“ bereits während dieser Periode. Sie stellen dem Anschein nach eine Frühform dar.

Insgesamt erhalten wir das Bild einer einphasigen dörflichen Siedlung der Späten Uruk-Zeit, die in einzelnen Bereichen bauliche wie auch funktionale Veränderungen erfahren hat. Von Bedeutung ist die nachweisliche Tätigkeit von Töpfern, also handwerklichen Spezialisten, innerhalb einer sehr kleinen, höchstwahrscheinlich einseitig agrarisch orientierten sozialen Gruppe. Dies weist auf arbeitsteilige Produktionsweisen hin, wie sie bisher nur bei komplexeren Sozialorganisationen dieser Zeit festgestellt werden konnten.

## Einige Bemerkungen zum „Haus mit den Bögen“ in Tell Asmar\*

RUTH MAYER-OPIFICIUS

Diese wenigen Zeilen seien meinem hochverehrten Lehrer zum 80. Geburtstag in Dankbarkeit dafür gewidmet, daß er mir soviel Freude an der Betrachtung architektonischer Monumente vermittelte.

Es ist bekannt, daß in der reichsakkadischen Zeit auf allen Gebieten Neuerungen in beachtlicher Zahl auftreten. Die Gründe dafür sind gewiß in der veränderten völkischen Struktur, vor allem der herrschenden Schicht zu suchen, nicht nur selbst neue Vorstellungen wirksam werden läßt, sondern auch fremden Einflüssen in noch höherem Maße als bisher offen zu stehen scheint. An einem in Tell Asmar ausgegrabenen Haus, das man das „Haus mit den Bögen“ nennt, läßt sich das, wie mir scheint, besonders gut demonstrieren.

Schon in frühdynastischer Zeit (Schicht Va) ragt dieses Haus durch seine Größe unter den Nachbargebäuden hervor, was auf seine besondere Bedeutung schließen läßt (Abb. 1). Von vergleichbaren Ausmaßen ist eigentlich nur noch das Haus XXV. Besonders deutlich wird die Vergrößerung des Hauses aber in der Schicht IVa (Abb. 2), die durch eine Inschrift des Šudurul in die späte reichsakkadische Zeit datiert wird.<sup>1</sup> Im Gesamtplan des Wohnviertels dieser Stadt (Abb. 3) ist das „Haus mit den Bögen“ (Nr. 11) an der „Middle Road“ gelegen das größte. Man möchte daher annehmen, daß an dieser Stelle in Tell Asmar schon immer bedeutende und wohlhabende Leute gewohnt haben.

Ein ganz besonderer „Luxus“ läßt sich nun in dem „Haus mit den Bögen“ der Schicht IVb (Abb. 2), die mit dem Beginn der Akkad-Zeit gleichgesetzt wird, beobachten: im Raum 44 haben die Ausgräber eine Anlage entdeckt, die gebrannte Ziegel und einen Abflußkanal aufweist und vergleichbar einer Anlage des Hauses XXXII der nächstjüngeren Schicht IVa ist (Abb. 4). Beide Anlagen werden im Ausgrabungsbericht als Toiletten gedeutet. Ein kurzer Exkurs über derartige Räumlichkeiten seien an dieser Stelle gestattet. E. Heinrich verdanke ich ausführliche Erörterungen der technischen Probleme, die diese Einrichtungen mit sich bringen. Ich zitiere auszugsweise nach einem Brief E. Heinrichs: „In Tell Asmar sieht es so aus, als ob der größere Teil der Toiletten an der Ostfront des ‚Northern Palace‘<sup>2</sup> tatsächlich

---

\*In etwas veränderter Form wurde dieser Aufsatz während des Kolloquiums anlässlich der Mitgliederversammlung der DOG in Münster im Sommer 1979 vorgetragen.

<sup>1</sup> P. Delougaz, *Private Houses and Graves in the Diyala-Region: OIP LXXXVIII* (1967) 144. Fund zweier Siegelabdrücke des Šudurul in Schicht IVa.

<sup>2</sup> Die älteste Anlage des Palastes gehört in die frühsargonische, die jüngere in die hochakkadische Zeit.



Abb. 1 Gesamtplan von Tell Asmar, Schicht VA

WC's mit Wasserspülung gewesen seien, denn sie stehen evident mit dem Hauptziel in Verbindung, das unter der Straße läuft und nach Norden entwässert. Nur die südlichen sind Trockentoiletten.“ W. Ludwig und V. Fritz sind der Ansicht<sup>3</sup>, daß die kurzen nur auf die Straße führenden Abwasserleitungen, die bei dem „Haus mit den Bögen“ erkennbar sind, für die zweckmäßige Benutzung einer Toilette nicht ausgereicht hätten. Sie möchten vielmehr hier Waschanlagen sehen, und auch E. Heinrich neigt zu dieser Meinung. Da es sich bei der Inneneinrichtung der Räume aber deutlich um Sitzbänke mit Schlitz (vgl. Abb. 4) handelt, und dies sehr häufig die Form von Toiletten ist, möchte ich doch eher annehmen, daß hier tatsächlich Toiletten mit Wasserspülung vorhanden waren, deren Unbrauchbarkeit aufgrund der kurzen Abwasserleitung sich aber möglicherweise bald herausstellte: In

<sup>3</sup> Die Auffassung äußerten sie während des oben erwähnten Kolloquiums. E. Heinrich machte mir die Mitteilung in dem bereits zitierten Brief.

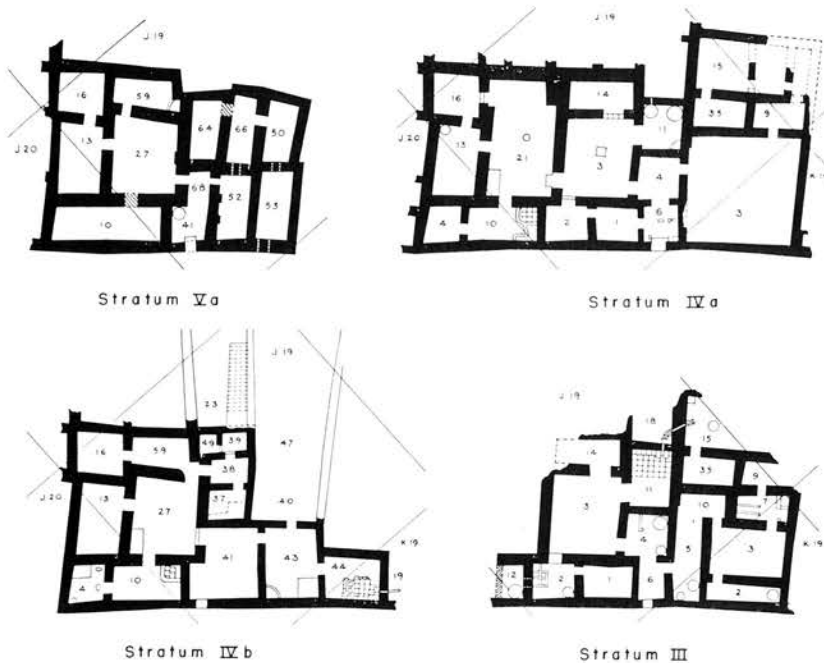


Abb. 2 Pläne des „Haus mit den Bögen“ von Schicht Va bis Schicht III (Maßstab 1:400)

Schicht IVa läßt sich z.B. keine Toilette, wohl aber wieder in Schicht III (Abb. 2) nachweisen. Es besteht daher vielleicht die Möglichkeit, daß man sich an dieser Stelle der Stadt noch in einem „Experimentierstadium“ in bezug auf diese Anlagen befand. Dies scheint sich mir auch an den verschiedenartigen Toiletten des „Northern Palace“ zu dokumentieren. Daß sich in den übrigen Wohnhäusern nur sehr selten Toiletten nachweisen lassen und diese insgesamt in der altorientalischen Welt kaum anzutreffen sind, ist ein ganz anderes Problem, für das E. Heinrich, wie er mir mitteilte, eine sehr plausible Lösung gefunden hat, die er an anderer Stelle publizieren wird.

Mir ist es nun besonders wichtig, daß man *überhaupt* derartige luxuriöse Einrichtungen, seien es nun Waschanlagen oder Toiletten, die man nur mit gebrannten Ziegeln und Wasserrinnen herstellen und vor allem mit viel im Orient doch so kostbarem Wasser benutzen kann, in der Akkad-Zeit in Wohnhäusern in Tell Asmar zum ersten Mal belegen kann. Ich gehe hier mit dem Ausgräber Delougaz konform, der vermutet, daß diese sanitären Anlagen auf indischen Einfluß zurückzuführen sind. Kenner der Industalkultur wissen, daß reichliche Verwendung von gebrannten Ziegeln und Abflußrin-

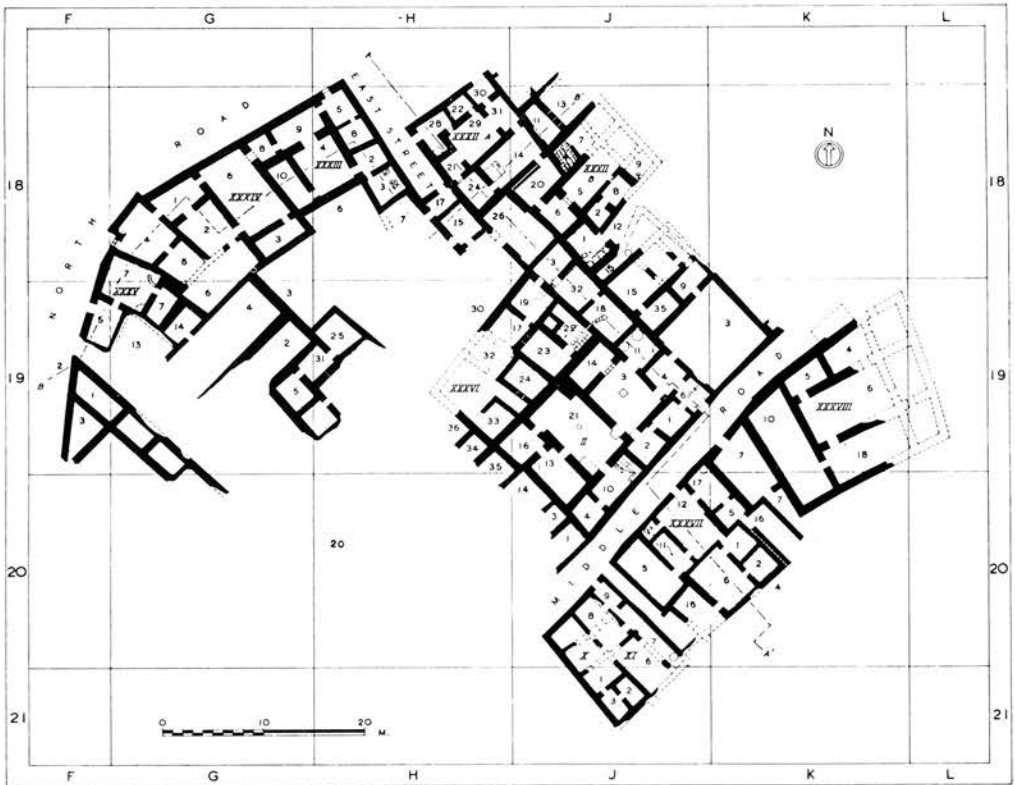


Abb. 3 Gesamtplan von Tell Asmar, Schicht IVA

nen für die verschiedensten Einrichtungen, auch für Toiletten<sup>4</sup>, mindestens seit der frühen Akkad-Zeit nachweisbar sind. Bekannt ist es, daß auch andere indische Importe im Diyala-Gebiet zu belegen sind, wie z.B. das hier abgebildete, sicher aus Indien eingeführte, Rollsiegel<sup>5</sup> (Abb. 5).

Eine ganz andere Eigentümlichkeit reichtsakkadischer Architektur läßt sich ebenfalls an den Privathäusern von Tell Asmar beobachten. Sie ist aber sicher durch eigene veränderte religiöse Vorstellungen der Akkader zu erklären. Schon in der Schicht IVb<sup>6</sup>, aber auch in der Schicht IVA, gibt es Häuser, in denen ein Postament in einem Langraum bzw. Großraum zu sehen ist (vgl. Abb. 3 = Haus XXXII, Raum 14; „Haus mit den Bögen“ (II

<sup>4</sup> M. Wheeler, *The Indus Civilization* (1968)<sup>3</sup> 50.54.

<sup>5</sup> So weist z.B. R.M. Boehmer auch das Auftauchen des indischen Wasserbüffels in akkadischer Zeit nach: *ZA* 64 (1974) 1 ff.

<sup>6</sup> P. Delougaz, *Private Houses* (Anm. 1) 151.



Abb. 4 Toilette in Raum 4 von Haus XXXII, Schicht IVa

Raum 21. Haus XXXVII, Raum 6). In Haus XXXVII ist das in einer Ecke eines großen Raumes stehende Postament (Abb. 6) mit Nischen und Bemalung verziert und dürfte daher sicher sakralen Zwecken gedient haben. Auch die Ausgräber ziehen Vergleiche zu den Privatkapellen der frühen altbabylonischen Zeit in Ur. Gut vergleichbar sind auch Altäre eben dieser Periode in



Abb. 5 Indische Rollsiegel vom Tell Asmar, Schicht IVa





Abb. 6 Postament in Raum 6 von Haus XXXVII, Schicht IVa

Privathäusern von Tell Asmar.<sup>7</sup> Es kann darum wohl angenommen werden, daß wir in der Akkad-Zeit in den Häusern von Tell Asmar mit privaten Heiligtümern rechnen dürfen. Sie sind in großen Räumen zu sehen, die wahrscheinlich auch noch anderen Zwecken dienten, so daß der Ausdruck „Privatkapelle“ hier vielleicht besser durch „Verehrungsstätte in einem wichtigen Raum des Hauses“ ersetzt werden sollte. Man möchte diese Anlagen mit der Vorstellung eines „persönlichen Gottes“ in Verbindung bringen, der vermutlich auf akkadischen Rollsiegeln in „Einführungsszenen“ eine Rolle spielt (Abb. 7).<sup>8</sup>

Auch die Ausgräber nehmen für das „Haus mit den Bögen“ die Existenz eines solchen „Privatheiligtums“ an, das sie in dem Raum 10 lokalisieren (Abb. 2), weil hier eine Figurengruppe gefunden wurde, die eindeutig sakralen Charakter hat. Diese Gruppe soll unten noch genauer besprochen werden. Diese Interpretation von Raum 10 ist aber nicht zwingend: bewegliche Kleinfunde sind immer einer Fluktuation in späterer Zeit unterworfen; nur eine Häufung von Funden gleichen Charakters, möglichst verbunden mit fest eingebautem Inventar – abgesehen von rein architektonischen Merkmalen wie etwa der Lage eines Raumes im Gesamtgefüge des Baus – lassen eine ex-

<sup>7</sup> Ebd. Taf. 72 B.C.

<sup>8</sup> Vgl. zu dem gesamten Komplex H. Vorländer, *Mein Gott*, AOAT 23 (1975), insbesondere 166,7.3.

aktere Deutung zu. Der Raum 10 hat nun weder die Größe der Räume mit „Altar“, noch deren meist zentrale Lage (vgl. Abb. 5). Seine Einbauten: Tröge aus gebrannten Ziegeln, der eine zeigt Feuerspuren, dazu der Fund eines Mörsers, scheinen eher auf einen Wirtschaftsraum schließen zu lassen, in den die sicher sakrale Figurengruppe verschleppt wurde. Die „private Verehrungsstätte“ dürfte daher eher im großen Raum 21 mit dem Postament zu suchen sein. Die enge Verbindung von Raum 21 mit dem „Wirtschaftsraum 10“ macht es wahrscheinlich, daß der zuletzt genannte nicht der ursprüngliche Aufstellungsort der Gruppe gewesen ist.



Abb. 7 Akkadisches Rollsiegel mit Einführungsszene

Nun zu der Gruppe (Abb. 8–10): daß es sich nicht um eine Profandarstellung handelt, wird deutlich, wenn man die zentrale Figur auf der Vorderseite betrachtet (Abb. 8). Hier ist ein Berg- oder Schlangengott abgebildet, wie man aufgrund des geschuppten Gewandes des bärtigen Mannes erkennen kann. Sein Körper ist ungliedert und er trägt keine Arme. Wie auf der Rückseite (Abb. 9) zu sehen ist, sitzt der Gott auf einem Schlangendrachen. Die Vorderseite zeigt ferner zwei Adorantinnen, die man aufgrund ihrer Bartlosigkeit und der Haarfrisur, die seit frühdynastischer Zeit im Zweistromland bei Frauen bekannt ist<sup>9</sup>, als weiblich bezeichnen muß. Sie haben die Hände im Gebetsgestus gefaltet und blicken anbetend auf die Gottheit. Frontal dargestellt sind zwei bärtige Männer neben ihnen, die ebenfalls die Hände betend verschränkt halten. Auf der Rückseite sieht man den als „Götterthron“ dienenden Schlangendrachen, dessen Körper geschuppt ist wie der einer Schlange, der aber deutlich zwei Beine hat und dessen Kopf in seiner eckigen Gestalt nicht eigentlich einer Schlange gleicht. Unter dem Leib des Tieres kriecht eine echte Schlange. Zwei Menschen sind in Verbindung mit dem Mischwesen (?) dargestellt: hinter dem erhobenen Schwanz des Tieres steht eine kleine Frau in Gebetshaltung; sie gleicht denen auf der Vorderseite, eine weitere Person kniet vor dem Tier und scheint seinen Kopf zu streicheln oder es zu füttern. Ihr Geschlecht ist schwer zu bestimmen, da es nicht ganz deutlich ist, ob die Haarfrisur der der übrigen gleichen soll oder ob es sich um die schon in frühdynastischer Zeit bekannte Männerfrisur mit Knoten handelt, die man auch noch in akkadischer Zeit kennt.<sup>10</sup> Möglicherweise

<sup>9</sup> Vgl. z.B. J. Boese, *Altmesopotamische Weihplatten*: UAVA 6 (1971) Taf. XXX T 9, frühdynastische Weihplatte aus Tello.

<sup>10</sup> Vgl. den akkadischen Kopf eines Herrschers in E. Strommenger, *Fünf Jahrtausende Mesopotamien* (1962) Taf. XXII.



Abb. 8 Alabastergruppe, Vorderseite



Abb. 9 Alabastergruppe, Rückseite

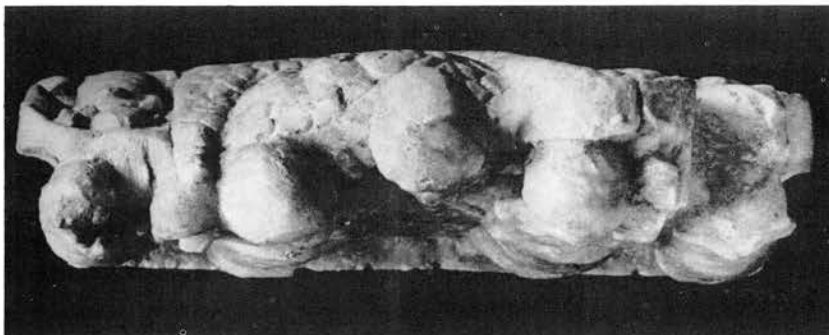


Abb. 10 Alabastergruppe, Aufsicht

se trägt die Person eine „konische Kappe“, dann würde es sich mit Sicherheit um einen Mann bzw. um einen „Helden“ handeln, den wir von zahlreichen akkadischen Rollsiegeln her kennen.<sup>11</sup> Die Aufsicht auf das Stück (Abb. 10) zeigt, daß es sich nicht um ein zweiseitiges Relief, sondern um eine rundplastische Gruppe handelt. Die beide Seiten miteinander verbindende Gestalt ist der Gott.

Dieses Stück, das zu den wenigen durch seinen Fundort in die Akkad-Zeit zu datierenden Beispielen gehört, wird bei der Betrachtung der klassischen reichtsakkadischen Kunst immer vernachlässigt, da es in der Tat nicht als typisch akkadisch anzusehen ist. Dies zeigt sich nicht nur in der vergleichsweise schlechten künstlerischen Qualität des Stückes, die in der Akkad-Zeit ziemlich selten zu beobachten ist, sondern auch in der Fremdartigkeit des Sujets. Ein Vergleich mit einem von zahlreichen in Tarut gefundenen Steatitgefäßfragmenten (Abb. 11) zeigt uns, daß die fremdartige Stilisierung der „sumerischen“ Frauenfrisur und das eigenartige Profil bei beiden Stücken sehr ähnlich wirken. Auch der fremdartige löwenförmige Kopf der Schlange auf dem Gefäß erinnert an den Schlangendrachen der Gruppe aus Tell Asmar. Wenn man bedenkt, daß zwischen beiden Stücken ein gewisser zeitlicher Abstand besteht, das Beispiel aus Tarut ist sicher frühdynastisch, könnte die etwas andere Form der Gesichter des Stückes aus Tell Asmar erklärlich sein, die große Ähnlichkeit zwischen beiden Stücken aber wohl auf fremde Herkunft unserer Gruppe schließen lassen. Tarut ist – genau wie Bahrain – als Zwischenhandelspunkt zwischen Mesopotamien und Indien aufzufassen. Handelsbeziehungen zwischen Mesopotamien und dem Gebiet am Persischen Golf hat es in der Akkad-Zeit nachweislich gegeben.<sup>12</sup> Es scheint mir daher nicht abwegig, in unserer Gruppe entweder ein Stück zu sehen, das vom Persischen Golf her importiert wurde oder von einem dort beheimateten Künstler in Tell Asmar hergestellt wurde. Falls es sich also um

<sup>11</sup> R.M. Boehmer, Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit: UAVA 4 (1965) Taf. V 46.

<sup>12</sup> Vgl. zu dem gesamten Komplex W. Nagel, BJV 6 (1966) 10ff.

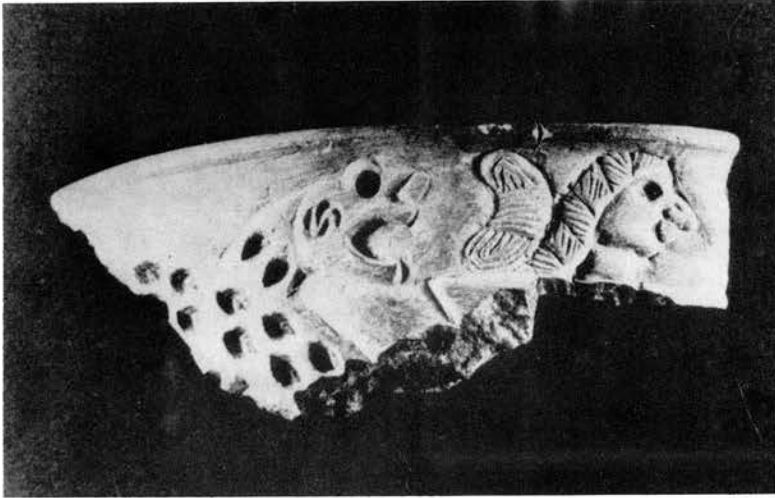


Abb. 11 Fragment eines Steatitgefäßes aus Tarut

ein in Mesopotamien ursprünglich fremdartiges Stück handelt, das dennoch kultische Verehrung genoß, müßten sich die fremden Formen mit einheimischen Vorstellungen decken. Dies wäre durchaus möglich, da man in der akkadischen Glyptik einen Gott mit dem Unterkörper einer Schlange und dem Oberkörper eines Menschen kennt.<sup>13</sup>

Abschließend könnte man sich fragen, ob es sich bei dem „Haus mit den Bögen“ vielleicht um den Besitz eines bedeutenden Kaufmannes der Stadt handelt, dessen Reichtum sich nicht nur in der Größe des Hauses dokumentierte, sondern auch im Besitz fremdländischer Kunstgegenstände. Das „Haus mit den Bögen“ scheint mir so in mehrfacher Hinsicht typisch für die Akkad-Zeit zu sein: neue veränderte religiöse Vorstellungen dokumentieren sich in der privaten Verehrungsstätte im Haus und Beziehungen zu Indien und zum Persischen Golf lassen sich aus Architektur und Kleinfunden ablesen. Auch das würde wiederum zum Haus eines Kaufmannes aus dieser Zeit passen, dessen Beziehungen zur damaligen „weiten Welt“ in seiner Wohnung in Tell Asmar sichtbar werden.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> R.M. Boehmer, Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit: UAVA 4 (1965) Taf. XLIX passim.

<sup>14</sup> Vgl. zum Handel in akkadischer Zeit W.F. Leemans, RLA IV, s.v. Handel, Sp. 79.

## NACHWEISE

- Abb. 1 Gesamtplan von Tell Asmar, Schicht Va, nach OIP LXXXVIII, Taf. 26  
Abb. 2 Pläne des „Hauses mit den Bögen“ von Schicht Va bis III, Ausschnitt nach OIP LXXXVIII, Taf. 33  
Abb. 3 Gesamtplan von Tell Asmar, Schicht IVa, nach OIP LXXXVIII, Taf. 28  
Abb. 4 Tell Asmar, Haus XXXII in Schicht IVa, Toilette in Raum I 18:4, nach OIP LXXXVIII, Taf. 70  
Abb. 5 Indisches Rollsiegel, gefunden in Tell Asmar Wohnhäuser Schicht IVa (F 19/2), nach OIP LXXII, Taf. 61,642  
Abb. 6 Tell Asmar, Postament, Haus XXXVII, Raum 6, Schicht IVa, nach OIP LXXXVIII, Taf. 72A  
Abb. 7 Akkadisches Rollsiegel, nach R.M. Boehmer, Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit: UAVA 4 (1965) Taf. XXXI 376  
Abb. 8 Tell Asmar, Alabastergruppe, 14,6 x 10,0 cm, aus Raum 10, Haus II, Schicht -10 IVa: Vorder- und Rückseite und Aufsicht, nach OIP LX, Taf. 70 A.B; Taf. 71B  
Abb. 11 Fragment eines Steatitgefäßes aus Tarut, nach G. Burkholder, Artibus Asiae 32 (1971) 306 ff., Taf. VII 21



## Die Paläste während der assyrischen, babylonischen und persischen Vorherrschaft in Palästina\*

VOLKMAR FRITZ

Die Gebäude mit großem zentralen Innenhof und mit um diesen angeordneten Räumen sind seit langem als eine in Palästina besondere Bauform erkannt.<sup>1</sup> Dieser Typ kommt erst im 7. Jh. auf, findet sich aber noch in persischer Zeit. Durch die Größe des Hofes und die Anordnung der Räume entlang den Außenmauern unterscheidet er sich grundlegend von den Palästen der Eisenzeit, die sich zwar ebenfalls um einen Hof gliedern, aber in der Gesamtanlage eine andere Gestaltung aufweisen. Gegenüber diesen Palästen ist das Gebäude mit großem Innenhof eine Neuerung, die erst während der Zeit assyrischer Vorherrschaft eingeführt wurde und deren Ursprung im Zweistromland zu suchen ist.

Bisher sind sechs Beispiele dieses Typs bekannt, von denen allerdings zwei wegen der Unvollständigkeit der Pläne unsicher sind:<sup>2</sup>

1. Die sog. Zitadelle in Hazor
2. Gebäude 1052 in Megiddo
3. Gebäude 1369 in Megiddo
4. Die sog. Residenz auf dem *Tell ed-Duwēr*
5. Gebäude A auf dem *Tell Gemme*
6. Gebäude A in *Buṣṣērā*

Die Zitadelle in Hazor ist ein rechteckiges Gebäude von 30 x 25 m mit einem quadratischen Hof von 12 x 12 m im Zentrum (Abb. 1).<sup>3</sup> An der nordwestlichen Ecke wurde ein Turm angebaut und an der Ostseite ein großer Außenhof hinzugefügt. Der Eingang lag im Süden und führte durch einen Raum in einen Gang, von dem aus der Hauptraum (3001) zugänglich war. Über diesem Hauptraum war dann der Hof zu erreichen. Es ist möglich, daß in einer der stark zerstörten Ecken ein weiterer Eingang gelegen hat, so daß der Hof zu erreichen war, ohne daß der Hauptraum durchquert werden mußte. Der Hauptraum liegt an der Südseite, nach Norden öffnet er sich zu

---

\*Erweiterte Fassung eines Referates innerhalb des Kolloquiums zum Thema „Assur“ am 4.6.1977 in Göttingen. Für verschiedene Hinweise zur Architektur Mesopotamiens habe ich den Kollegen B. Hrouda und T. Beran zu danken.

<sup>1</sup> Im Englischen wird dieses Gebäude als „open court building“ bezeichnet, ein entsprechender Fachausdruck im Deutschen fehlt. Auf eine terminologische Kennzeichnung wird hier zur Vermeidung von Mißverständnissen verzichtet.

<sup>2</sup> Die sog. Nordburg in Megiddo gehört eindeutig nicht zu diesem Gebäudetyp, gegen A. Kuschke, Art. „Palast“, *Biblisches Reallexikon* hrsg. von K. Galling (Tübingen 1977<sup>2</sup>) 245.

<sup>3</sup> Y. Yadin u.a., *Hazor I* (Jerusalem 1958) 45–63; Y. Yadin, *Hazor* (London 1972) 191–194.



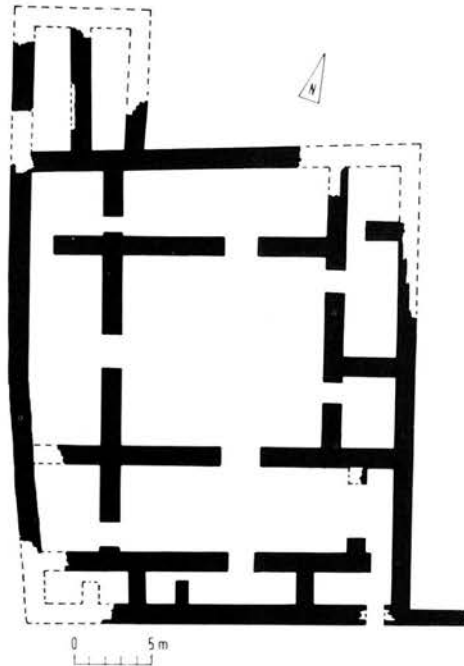


Abb. 1 Die sog. Zitadelle in Hazor Stratum III

dem Hof, während im Süden weitere Nebenräume anschließen. An den übrigen Seiten des Hofes ziehen sich weitere Räume entlang, die – mit Ausnahme der Eckräume – alle vom Hof aus zugänglich sind. Die Zitadelle ist in Stratum III errichtet worden und hat in Stratum II mit einigen Ergänzungen weiter bestanden. Stratum II ist in die zweite Hälfte des 5. Jhs. und in das 4. Jh. zu datieren. Dagegen ist die zeitliche Einordnung von Stratum III nicht sicher, da eine eindeutige Entscheidung zwischen dem 7. und dem 6. Jh. aufgrund der Funde nicht getroffen werden kann. Da aber in der Zeit assyrischer Vorherrschaft außerhalb des alten Stadtgebietes ein Palast bestanden hat<sup>4</sup>, scheint ein Gründungsdatum im 6. Jh. wahrscheinlicher zu sein.

Die Gebäude 1052 und 1369 in Megiddo haben in der unmittelbaren Nachbarschaft des Stadtttores gestanden.<sup>5</sup> Beide wurden nachträglich durch einen an der Ostseite von Gebäude 1369 errichteten Trakt miteinander verbunden. Ursprünglich waren es zwei selbständige Bauten, deren Plan eindeutig zu gewinnen ist, wenn man alle durch die Zusammenlegung bedingten Umbauten ausscheidet (Abb. 2). Gebäude 1052 ist von Westen nach Osten

<sup>4</sup> R. Reich, *The Persian Building at Ayyelet ha-Shahar. The Assyrian Palace of Hazor?* IEJ 25 (1975) 233–237.

<sup>5</sup> R.S. Lamon and G.M. Shipton, *Megiddo I* (Chicago 1939) 69–74.

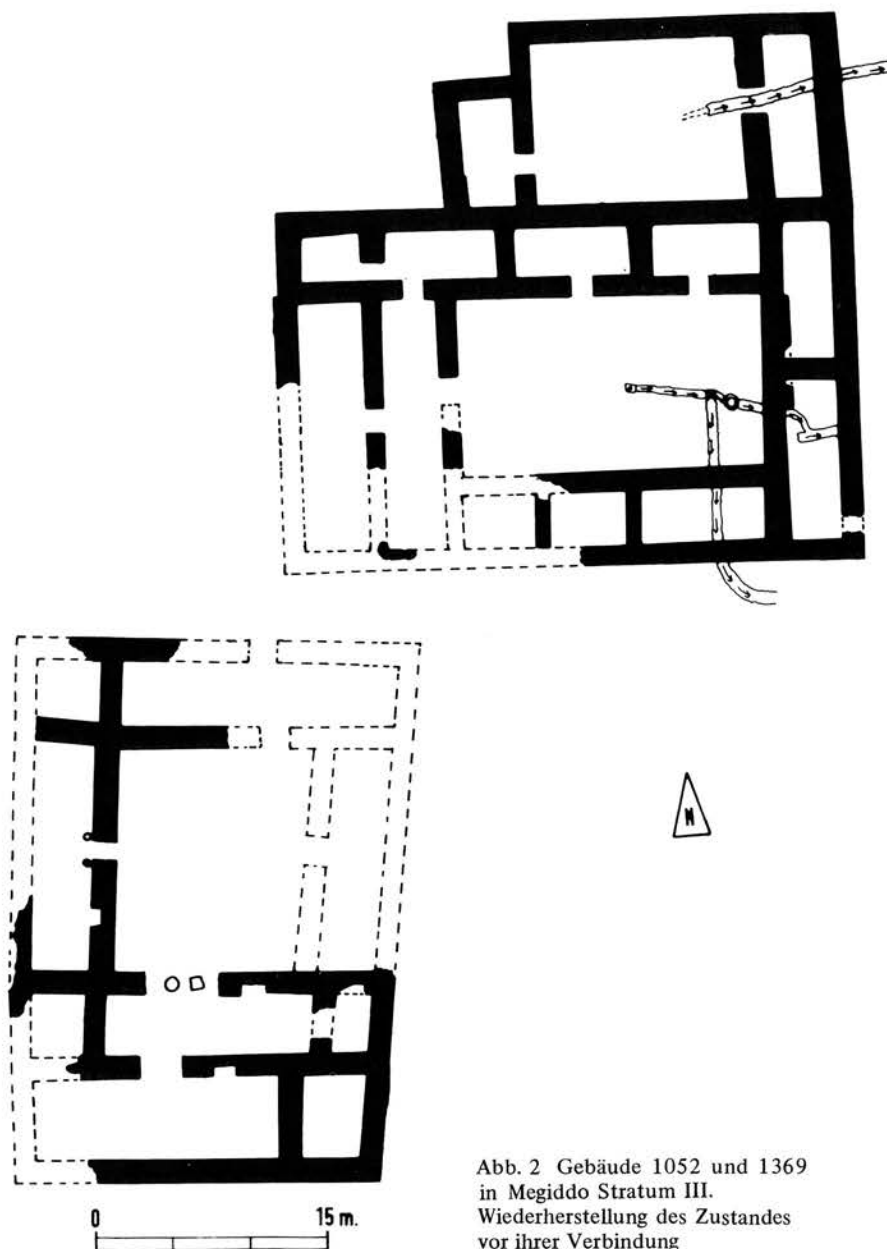


Abb. 2 Gebäude 1052 und 1369  
in Megiddo Stratum III.  
Wiederherstellung des Zustandes  
vor ihrer Verbindung

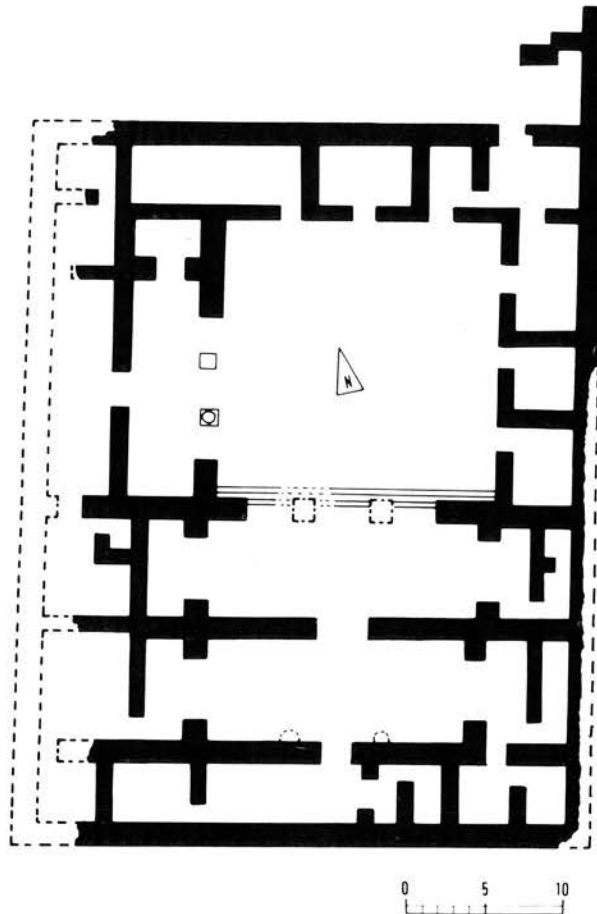


Abb. 3 Die sog. Residenz auf dem *Tell ed-Duwēr*

orientiert, wobei die Haupträume hintereinander im Westen gelegen haben. An den übrigen Seiten des Hofes waren die Räume auf eine Reihe beschränkt. An der Nordseite wurde ein Haus mit Hof angebaut, das den Raum zwischen Gebäude 1052 und der Stadtmauer ausfüllt. Das Gebäude mißt etwa 38 x 24 m; der Hof hat die Maße 19 x 12 m und ist mit einem Kanalsystem zum Abfluß des Regenwassers ausgestattet. Der ursprüngliche Eingang kann nicht mehr festgestellt werden, in der zweiten Bauphase hat er im Westen gelegen.

Gebäude 1369 ist mit Gebäude 1052 weitgehend identisch, wengleich die Ostseite rekonstruiert werden muß; aber es ist von Norden nach Süden

orientiert mit den beiden Haupträumen im Süden. Im Eingang vom Hof zu der Vorhalle haben zwei Säulen gestanden. Der Eingang lag etwa in der Mitte der nördlichen Schmalseite.

Beide Gebäude haben während des 7. Jhs. bestanden, wobei nicht zu ermitteln war, wann sie miteinander verbunden worden sind. Ohne Zweifel haben sie der assyrischen Verwaltung in der Provinz Megiddo gedient. Möglicherweise wurden sie in Stratum II im letzten Viertel des 7. Jhs. während der Herrschaft Hiskias wiederbenutzt.

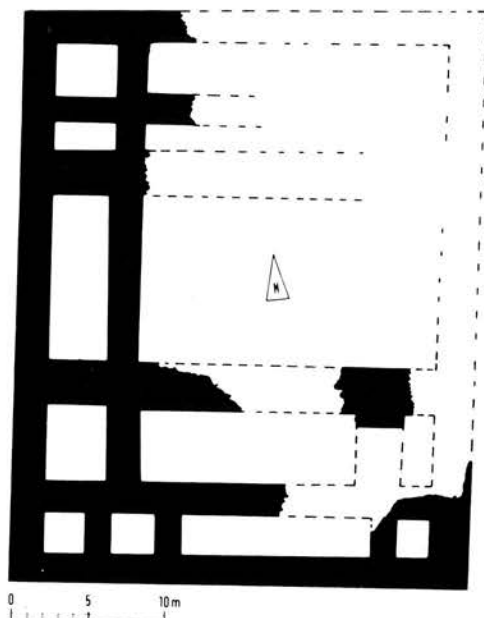


Abb. 4 Gebäude A auf dem Tell Gemme

In Tell ed-Duwēr (Lachisch) steht das Residenz genannte Gebäude auf dem Podium, das für die Paläste der Strata V bis III in der Eisen II-Zeit errichtet worden ist.<sup>6</sup> Das Gebäude ist mit 48 x 36 m sehr groß und hat einen quadratischen Hof von 18 x 18 m (Abb. 3). Der Eingang führt in der nordöstlichen Ecke durch zwei kleine Räume in den Hof. Die Haupträume liegen an der Südseite, der Wohntrakt gliedert sich in drei Streifen: Vorhalle, Wohnraum und Nebenräume. In der südöstlichen Ecke befindet sich ein Badezimmer. Über die gesamte Breite der Vorhalle erstreckt sich eine Treppe mit 4 Stufen, in ihrem Durchgang haben zwei Säulen gestanden, deren Basen jedoch nicht *in situ* gefunden wurden. Ein weiteres zweigliedriges Wohnquartier befindet sich an der Westseite, doch ist dieses weitaus kleiner und be-

<sup>6</sup> O. Tufnell, Lachisch III (Oxford 1953) 131–135 und pl. 119.

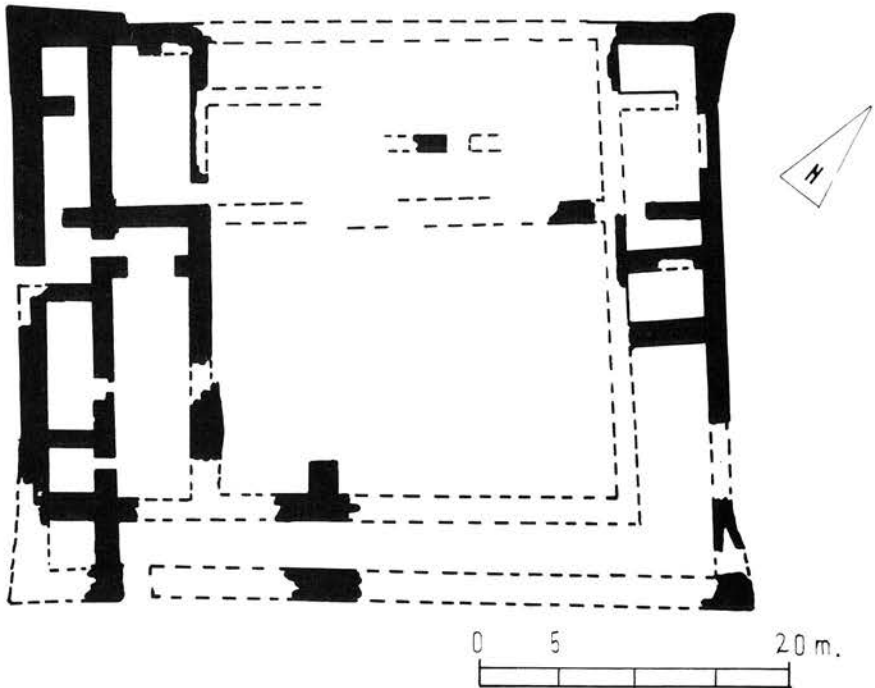


Abb. 5 Gebäude A in Buṣērā

steht nur aus Vorhalle und Hauptraum. Die beiden Säulenbasen für die Säulen im Durchgang zur Vorhalle wurden noch *in situ* gefunden. Der Sinn dieser Doppelung ist nicht deutlich, entweder sollten zwei voneinander unabhängige Wohnbereiche geschaffen oder Wohn- und Empfangsteil getrennt werden. Dieser Palast kann aufgrund der Funde in die Persische Epoche datiert werden, wie D. Ussishkin neuerdings bestätigt hat.<sup>7</sup>

Ob auch Gebäude A auf dem *Tell Gemme* zum gleichen Typ gehört hat, ist nicht sicher zu entscheiden (Abb. 4).<sup>8</sup> Der Bau ist an der Nord- und Ostseite stark zerstört, so daß er nicht vollständig rekonstruiert werden kann. Insbesondere muß offenbleiben, ob der Hof auch an der Ostseite von Räumen umgeben war. Es ist jedoch deutlich, daß die Haupträume an der Südseite gelegen haben. Über die Lage des Eingangs kann nichts gesagt werden.

<sup>7</sup> D. Ussishkin, *The Destruction of Lachish by Sennacherib and the Dating of the Royal Judean Storage Jars*: Tel Aviv 4 (1977) 28–60, bes. 39. Der Versuch von Y. Aharoni, *Investigations at Lachish. The Sanctuary and the Residency* (Tel Aviv 1975) 33–40, die Residenz in das 7. Jh. zu datieren, kann hier auf sich beruhen bleiben.

<sup>8</sup> Flinders Petrie, *Gerar* (London 1928), 7f. und pl. XII. Zu Plan und Datierung vgl. auch Y. Aharoni, *Lachish* (Anm. 7) 35f.

Die Datierung des Gebäudes ist umstritten, es geht den Silos in der zweiten Hälfte der Persischen Zeit voraus und wurde entweder in der zweiten Hälfte des 7. Jhs. oder während des 6. Jhs. errichtet.

Ein weiterer Bau dieses Typs könnte das Gebäude A in *Buṣērā* gewesen sein.<sup>9</sup> Es mißt etwa 48 x 36 m und ist aufgrund der Geländeverhältnisse von Südwesten nach Nordosten orientiert (Abb. 5). Da es nicht vollständig freigelegt ist, tritt der Grundriß nur in Umrissen hervor. Der Eingang lag nahe der südlichen Ecke an der Südostseite. Die Haupträume scheinen sich an der Nordwestseite befunden zu haben, aber auch die Südwestseite weist zwei Reihen von Räumen auf, die ebenfalls ein Wohnquartier gewesen zu sein scheinen. In der Größe und in dem Nebeneinander von zwei Wohntrakten zeigt der Bau eine gewisse Übereinstimmung mit der Residenz vom *Tell ed-Duwēr*, wenngleich der Hof mit 25 x 17,5 m rechtwinklig ist. Aus Mangel an Funden kann Gebäude A nicht sicher datiert werden, doch scheint es zur letzten Besiedlungsphase in der zweiten Hälfte des 6. Jhs. zu gehören. Es steht auf einem assyrischen Palast mit zwei Höfen (Building B) aus dem 7. Jh. (Abb. 8).

Diese sechs Gebäude haben folgende charakteristische Merkmale gemeinsam:

1. Das herausragende Merkmal ist der große Hof, der stets an allen vier Seiten von Räumen umgeben ist. Der Hof kann quadratisch oder rechteckig sein.
2. Die Räume sind in einer Reihe den Außenmauern entlang angeordnet, nur der Wohntrakt weist zwei oder drei Reihen von Räumen auf. Wirtschaftsräume und Wohnteil sind damit zwar um einen Hof angeordnet, aber doch voneinander getrennt.
3. Mit Ausnahme des Gebäudes 1052 in Megiddo und des Gebäudes A in *Buṣērā* sind alle Gebäude dieses Typs von Süden nach Norden orientiert, wobei die Haupträume im Süden liegen.
4. Soweit der Eingang feststellbar ist, liegt er nahe einer Ecke. Eine Ausnahme bildet nur Gebäude 1369 in Megiddo.

Es bedarf keiner erneuten Begründung, daß dieser Bautyp nicht aus der Architektur der Eisen II-Zeit in Israel und Juda entwickelt worden ist. Die Paläste aus der Königszeit haben zwar ebenfalls Innenhöfe, ihnen fehlen aber alle sonstigen herausgestellten Merkmale. Das gilt für die Paläste 1723 und 6000 in Megiddo wie für die Paläste in Samaria und Lachisch.<sup>10</sup> Deshalb gibt es keinen Grund für die Annahme, diese Bauform sei im Land entwik-

<sup>9</sup> C.-M. Bennett, *Excavations at Buseirah, Southern Jordan, 1974*: *Levant* 9 (1977) 1–10, bes. 3 mit dem Plan Fig. 2. Das Gebäude ist noch nicht vollständig freigelegt, doch ist der Grundriß weitgehend deutlich.

<sup>10</sup> Zu Megiddo vgl. Megiddo I (Anm. 5) 17–24 und Y. Yadin, *Hazor* (London 1972) 154–156. Beide Gebäude können kaum als Bit Hilani interpretiert werden, vielmehr gehen sie auf spätbronzezeitliche Bautradition zurück. Der Bautyp des Bit Hilani ist nicht bis in die Gebiete Israels und Juda vorgedrungen, gegen D. Ussishkin, *King Solomon's Palace and Building 1723 in Megiddo*: *IEJ* 16 (1966) 174–186. Für den Palast von Samaria I.G.A. Reisner, C.S. Fisher, D.G. Lyon, *Harvard Excavations at Samaria I* (Cambridge, Mass. 1924) 93–112. Zu den Palästen A, B und C in Lachisch vgl. D. Ussishkin, *Excavations at Tel Lachish*: *Tel Aviv* 5 (1978) 1–97, bes. 27ff.

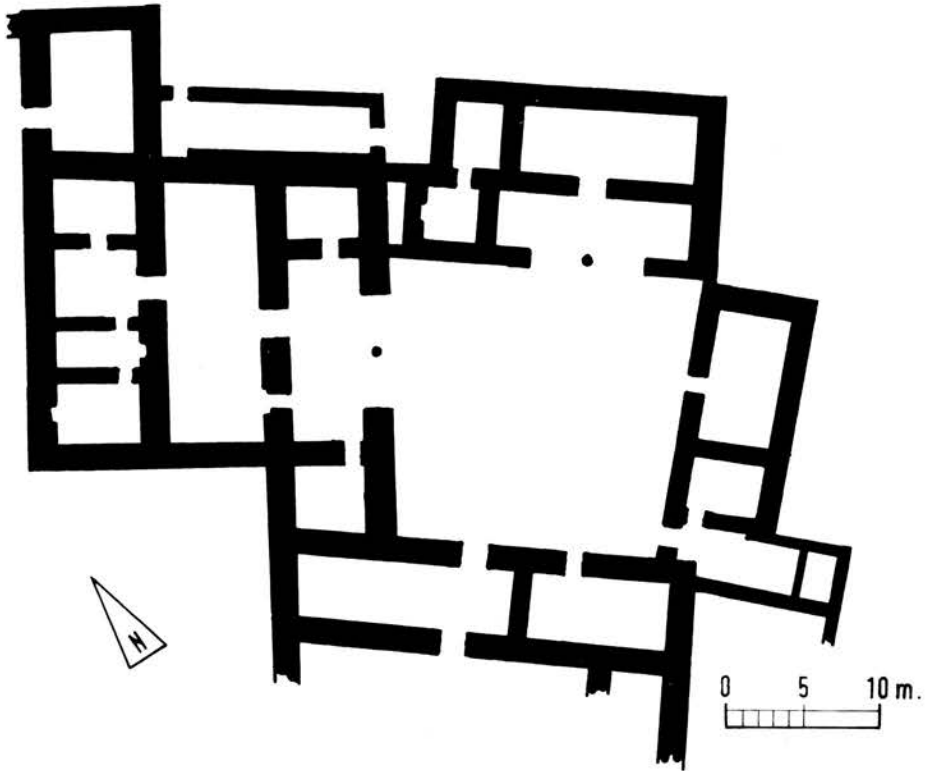


Abb. 6 Der obere Palast in Sindschirli

kelt worden, vielmehr weist alles auf die Übernahme aus dem mesopotamischen Raum.

Ruth Amiran und I. Dunayevski haben diesen Bautyp mit assyrischen Palästen sowie mit assyrischen und babylonischen Häusern verglichen und einen starken assyrischen Einfluß festgestellt.<sup>11</sup> Die großen Höfe sind zwar ein entscheidendes Charakteristikum des assyrischen Palastes, aber jeder Palast hat zwei Höfe und besteht dementsprechend aus zwei Teilen. Die Anordnung der Räume um zwei Höfe ist ein grundlegendes Prinzip in der assyrischen Architektur.<sup>12</sup> Mit dieser Gliederung werden Wirtschafts- und Wohn-

<sup>11</sup> Ruth B.K. Amiran and I. Dunayevski, *The Assyrian Open-Court Building and its Palestinian Derivates*: BASOR 149 (1958) 25–32. Die Residenz von Lachisch ist gegen die festgestellten Merkmale falsch eingeordnet.

<sup>12</sup> G. Loud, *An Architectural Formula for Assyrian Planning Based on the Results of Excavations at Khorsabad*: RA 33 (1936) 153–160; E. Heinrich, *Architektur von der alt- bis zur spätbabylonischen Zeit*, in: W. Orthmann, *Der Alte Orient* (Berlin 1975) 241–287.

teil streng voneinander getrennt. Entsprechend wird zwischen Babānu und Bitānu unterschieden. Zwischen diesen beiden Bereichen ist in der Regel der Empfangsteil angeordnet, im Königspalast befindet sich der Thronsaal an entsprechender Stelle. Dieses Konzept ist den meisten assyrischen Palästen gemeinsam, findet sich aber auch beim Wohnhaus.<sup>13</sup> Der Palast mit zentralem Innenhof spiegelt somit nicht assyrische Bautradition und geht nicht auf diese zurück.

Yohanan Aharoni hat diese Interpretation denn auch modifiziert.<sup>14</sup> Er hat herausgestellt, daß im Eingang zu den Vorhallen des Gebäudes 1369 in Megiddo und der Residenz in Lachisch jeweils zwei Säulen gestanden haben. Diese Säulenstellung entspricht derjenigen des Bit Hilani. Deshalb hat er den Palast 1369 in Megiddo und die Residenz in Lachisch verstehen wollen als „a combination of the Syrian ‚Bit Hilāni‘ and the Assyrian Court Building“.<sup>15</sup> Aber die Bauform des Bit Hilani ist von der des Gebäudes mit Binnenhof grundsätzlich zu unterscheiden.<sup>16</sup> Das Bit Hilani besteht im wesentlichen aus zwei Räumen: der Vorhalle und dem Empfangsraum, die von weiteren Nebenräumen umgeben sein können. Im Eingang zur Vorhalle stehen ein bis drei Säulen, ein Innenhof fehlt. Aharoni hat nun aber insbesondere den oberen Palast von Sendschirli zum Vergleich mit der Residenz in Lachisch herangezogen (Abb. 6). Dieser Palast besteht aus zwei Gebäuden vom Typ des Bit Hilani, die im rechten Winkel zueinander stehen. Die beiden anderen Seiten des damit gebildeten Hofes sind durch weitere Nebengebäude geschlossen. Diese Anordnung zeigt aber, daß das Bit Hilani nicht in größere Baukomplexe eingegliedert werden konnte, sondern stets als eine selbständige Einheit bestehen blieb. Die Säulen am Gebäude 1369 in Megiddo und an der Residenz in Lachisch sind zwar ein neues Element, können aber die Übernahme der Bauform des Bit Hilani nicht belegen. Wie Säulen in der assyrischen Architektur auf syrischen Einfluß zurückgehen<sup>17</sup>, ist auch die dem Gebäudetyp hinzugefügte Säulenstellung aus Syrien übernommen, ohne daß mit dem Einfluß des Bit Hilani zu rechnen ist.

Nun ist die Architektur im südlichen Mesopotamien grundsätzlich von der Assyriens unterschieden. Dementsprechend zeigen auch die Paläste eine vom assyrischen Palast verschiedene Anlage. Das beste Beispiel ist der Südpalast Nebukadnezars in Babylon.<sup>18</sup> Er besteht aus fünf Teilen mit jeweils eigenem Hof. Zwar sind die Höfe untereinander zugänglich, die Empfangsräume bzw. der Thronraum liegen aber nicht zwischen den Höfen, sondern im Süden eines jeden Hofes. Jeder Teil mit den um den Hof angeordneten

<sup>13</sup> C. Preusser, Die Wohnhäuser in Assur: WVDog 64, Berlin 1954.

<sup>14</sup> Y. Aharoni, Lachish (Anm. 7) 35–38.

<sup>15</sup> Y. Aharoni, Lachish (Anm. 7) 36.

<sup>16</sup> Mit Bit Hilani wird hier stets das Gebäude dieses Typs bezeichnet, während der akkadische Ausdruck *bīt hilāni* auch den Teil eines Gebäudes mit einer Säulenstellung meinen kann, vgl. dazu H. Weidhaas, Der *bīt hilāni*, ZA 45 (1939) 108–168. Zur Bauform des Bit Hilani vgl. H. Frankfort, The Origin of the *Bīt Hilani*, Iraq 14 (1952) 120–131; R. Nauman, Architektur Kleinasiens (Tübingen 1971<sup>2</sup>) 408–430.

<sup>17</sup> O. Puchstein, Die Säule in der assyrischen Architektur: Jahrbuch des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts 7 (1892) 1–24.

<sup>18</sup> R. Koldewey, Die Königsburgen von Babylon I. Die Südburg: WVDog 54, Leipzig 1931; A. Moortgat, Nebukadnezars Südburg: MDOG 69 (1931) 1–13.



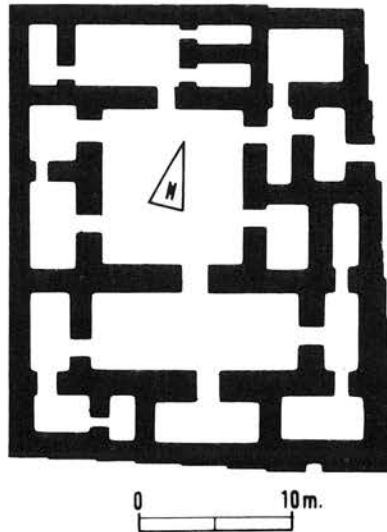


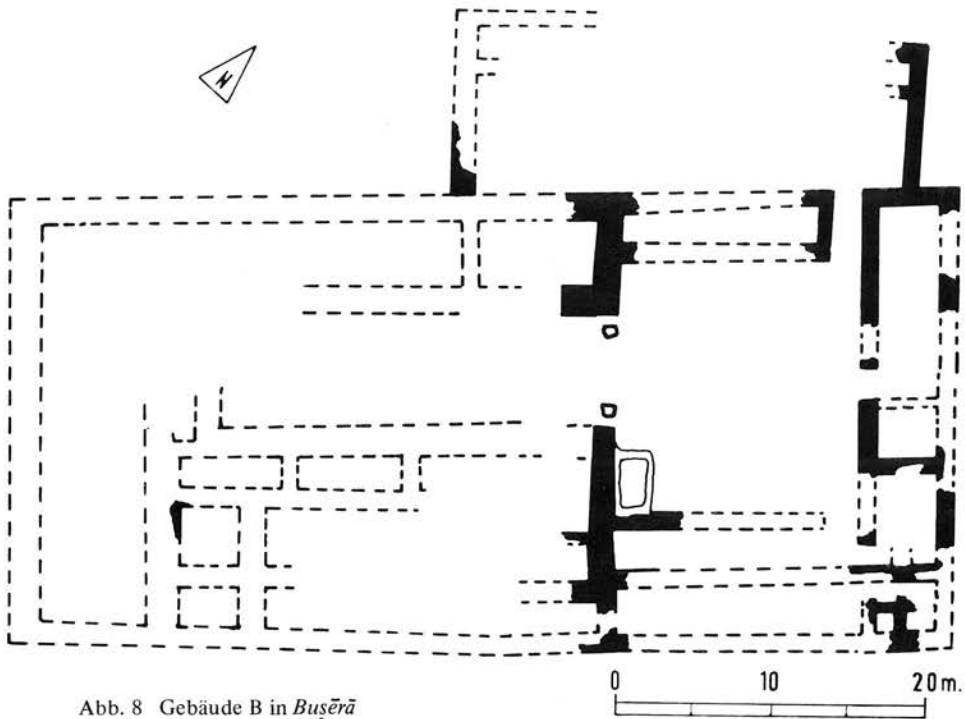
Abb. 7 Haus I in Babylon

Räumen war eine selbständige Einheit und hatte eine besondere Funktion. Diese Konzeption unterscheidet sich grundlegend vom assyrischen Palastbau und geht auf die Bautradition des südlichen Mesopotamien zurück, wie sie ebenfalls für den Hausbau konstitutiv ist.<sup>19</sup> So folgen die Häuser von Babylon (vgl. Abb. 7) einem klar erkennbaren Standard: „ein Binnenhof, um den sich die einzelnen Gelasse als Breiträume legen, unter ihnen ein durch besonders stattliche Ausmaße gekennzeichnetes Zimmer, das stets auf der Südseite des Hofes liegt und das wir als Hauptraum bezeichnet haben. Wo das Grundstück eine normale Ausbildung des Hauses erlaubte, . . . ist der Hauptraum stets auf drei Seiten von einem Kranz kleiner Gemächer umgeben, die ihrerseits in der Regel in drei getrennte, aber in sich verbundene Gruppen zerfallen, jede von einer Seite des Hauptraumes durch eine Tür zugänglich“.<sup>20</sup> Unter den um den Hauptraum angeordneten Nebenräumen befindet sich häufig auch ein Bad. Der Eingang liegt in der Regel nahe einer Ecke und führt durch einen oder zwei Räume in den Hof. Dieser Haustyp kann entsprechend der Grundstücksgröße variiert werden, doch bleibt das Grundschema immer erhalten. Das babylonische Wohnhaus ist somit ein Hofhaus, das aus dem Hürdenhaus entwickelt worden ist.

Der Plan des spätbabylonischen Hauses entspricht dem des Gebäudes mit großem Innenhof. Nicht nur die beherrschende Stellung des oftmals quadratischen Hofes, auch die Anordnung der Räume und insbesondere die Lage der Haupträume im Süden zeigen eine Übereinstimmung, die auf eine

<sup>19</sup> O. Reuther, *Die Innenstadt von Babylon* (Merkes): WVDOG 47, Leipzig 1926; O. Reuther, *Das babylonische Wohnhaus*: MDOG 64 (1926) 3–32.

<sup>20</sup> O. Reuther, MDOG 64 (1926) 9.

Abb. 8 Gebäude B in *Buṣērā*

baugeschichtliche Abhängigkeit schließen läßt. Es kann darum angenommen werden, daß das Gebäude mit großem Innenhof in der Bautradition des südlichen Mesopotamien steht.

Dieser Typ des Gebäudes mit großem Innenhof wurde vermutlich durch die Assyrer in Megiddo zu Beginn des 7. Jhs. eingeführt. Warum die assyrische Verwaltung auf südmesopotamische Bautradition zurückgegriffen hat, ist rätselhaft. Vielleicht stammte der in assyrischen Diensten stehende Bauherr aus Babylonien? Die spätere Verbindung der beiden Paläste in Megiddo könnte unter dem für assyrische Paläste grundlegenden Aspekt der Trennung von Wohnteil und Wirtschaftsteil erfolgt und somit eine nachträgliche Angleichung sein. Während der Zeit babylonischer und persischer Vorherrschaft wurde diese Bauform in verschiedenen Provinzen beibehalten. Die Gebäude in Hazor, *Tell Ğemme* und *Buṣērā* wurden wahrscheinlich zur Zeit der Oberherrschaft der Babylonier errichtet und in persischer Zeit weiter benutzt, während die Residenz auf dem *Tell ed-Duwēr* erst unter den Persern erbaut worden ist. Der Plan der verschiedenen Paläste zeigt gewisse Unterschiede, insbesondere kann die Vorhalle mit Säulenstellung auch fehlen – wie in Hazor und auf dem *Tell Ğemme* –, oder es konnte ein zweiter Wohntrakt ausgebaut werden – wie in der Residenz auf dem *Tell ed-Duwēr*. Wahrscheinlich haben diese Gebäude hohen Staatsbeamten der jeweils herrschenden Macht als Amtssitz gedient.

Neben dieser in südmesopotamischer Tradition stehenden Bauform gibt es allerdings auch Hinweise auf die Übernahme assyrischer Bautradition in den südlichen Provinzen des Reiches. Leider sind die Überreste eines Palastes in der unmittelbaren Nähe Hazors zu fragmentarisch, um die Rekonstruktion des Plans zu ermöglichen, doch können die freigelegten Räume der zwischen den beiden Höfen gelegene Empfangsteil gewesen sein.<sup>21</sup> Von dem assyrischen Gebäude des 7. Jhs. auf dem *Tell Ğemme* ist noch zu wenig freigelegt, um den Plan erkennbar werden zu lassen.<sup>22</sup> Ein Palast im assyrischen Stil scheint aber in *Buṣēṛā* während des 7. Jhs. gestanden zu haben.<sup>23</sup> Gebäude B ist nur teilweise ausgegraben, so daß der Plan nicht vollständig ist (Abb. 8). Deutlich ist aber bei dem 77 x 38 m großen Bau das Nebeneinander von zwei Höfen, um die sich die Räume gruppieren, wobei die Empfangsräume zwischen den beiden Höfen gelegen haben können. Darauf weist insbesondere der besonders ausgestaltete Durchgang von dem nordöstlichen Hof in den im Südwesten gelegenen Teil. Sicherheit über die gesamte Anlage ist nur durch weitere Ausgrabung zu gewinnen.<sup>24</sup>

Sollte die Interpretation des Gebäudes B in *Buṣēṛā* als Palast im assyrischen Stil richtig sein, und sollte in der Nähe von Hazor im 7. Jh. ein assyrischer Palast gestanden haben, so ist mit dem Nebeneinander zweier mesopotamischer Bauformen in Palästina während des 7. Jhs. zu rechnen: das babylonische Hofhaus und der assyrische Palastbau. Nach dem Zusammenbruch der assyrischen Vorherrschaft im letzten Viertel des 7. Jhs. wurde dann allerdings unter der Herrschaft der Babylonier und Perser nur noch der aus Südmesopotamien stammende Gebäudetyp mit einem zentralen Innenhof und den Haupträumen an der Südseite weiter benutzt.

#### NACHWEISE

- Abb. 1 Y. Yadin u.a., Hazor I (Jerusalem 1958) Pl. CLXXXVII  
 Abb. 2 Nach R.S. Lamon and G.M. Shipton, Megiddo I (Chicago 1939) Fig. 89  
 Abb. 3 O. Tufnell, Lachish III. The Iron Age (Oxford 1953) Pl. 119  
 Abb. 4 F. Petrie, Gerar (London 1928) Pl. XI  
 Abb. 5 C.-M. Bennett, *Levant* 9 (1977) 4, Fig. 2  
 Abb. 6 Ausgrabungen in Sendschirli II (Berlin 1898) Taf. 22  
 Abb. 7 O. Reuther, Die Innenstadt von Babylon (Merkes): WVDog 47 (1926) 81, Abb. 62  
 Abb. 8 C.-M. Bennett, *Levant* 9 (1977) 5, Fig. 3

<sup>21</sup> Siehe Anm. 4.

<sup>22</sup> G.W. van Beck, *Assyrian Vaulted Buildings at Tell Jemme: Quadmoniot 6* (1973) 23–27 (Hebräisch). – Äußerst schwierig ist das Gebäude B auf dem *Tell Ğemme* einzuordnen, da es einmal teilweise zerstört und somit unvollständig ist, zum anderen aber auch eine gewisse Unregelmäßigkeit in der Anlage nicht zu übersehen ist (Flinders Petrie, Gerar [Anm. 8]). Es scheint, daß zwei Gebäude mit zentralem Innenhof nebeneinander stehen, doch könnten die Räume zwischen beiden auch als Empfangsräume gedient haben, so daß ein Palast im assyrischen Stil vorliegt. Eine Entscheidung kann nicht getroffen werden, der Bau hat gleichzeitig mit Gebäude A bestanden.

<sup>23</sup> C.-M. Bennett, *Levant* 9 (1977) 4–6.

<sup>24</sup> Die Ausgräberin spricht von einem „jungle of walls and floors“, was auf eine komplizierte Baugeschichte schließen läßt, die noch der Klärung bedarf.

Pasargadae  
Ein Lagebericht zum Problem des Beginns Achämenidischer  
Kunst und altpersischer Schrift

WOLFRAM NAGEL

Wer Feldforschung in Pasargadae betreibt und sich um die Erkundung dieser Stadt bemüht, verstrickt sich dabei unweigerlich in die Probleme, die nun schon seit langem mit dem Auftauchen ältester achämenidischer Kunst- und Schriftdenkmäler an dieser Stätte verbunden sind. Das Erscheinen des endgültigen Ausgrabungsberichtes von David Stronach<sup>1</sup> kann als gegebener Anlaß gelten, das bisher Diskutierte zu resümieren.

Den Diskussionen der genannten Probleme ist eins gemeinsam: Es geht um die Festlegung bestimmter Kulturererscheinungen innerhalb eines zeitlich sehr begrenzten Rahmens. Bei der Entstehung der Achämenidischen Kunst, deren bedingte Abhängigkeit von der Griechischen allgemein anerkannt ist, sind es die Datierungen der möglichen griechischen Vorbilder und der ersten Belege des achämenidischen Faltenstils, die umstritten sind. Die Frage nach dem Beginn der altpersischen Schrift hat es mit Übersetzungsproblemen und mit der Einschätzung jener Zeitspanne zu tun, die notwendig war, eine neue Schrift wie diese zu entwickeln.

Eine Übersicht über die wichtigsten Ereignisse der in Betracht stehenden Phase der medisch-persischen Geschichte möge dem Leser die Orientierung erleichtern:

600

Cyrus III. wird geboren.

560

Cambyses II. fällt beim Aufstand gegen seinen Oberherrn Astyages. Cyrus III. folgt seinem Vater als Vasallenkönig der Meder.

553/2

Astyages wird von Cyrus III. gestürzt.

547/6

Cyrus III. erobert das Lydische Reich des Croesus und damit auch die Griechenstädte Joniens, die Zentren der reif- und spätarchaischen Kunstblüte sind.

539

Cyrus III. erobert Babylon.

530

Cyrus III. fällt; ihm folgt sein Sohn Cambyses III.

522

Cambyses III. stirbt; im September des Jahres wird Darius I. sein zweiter Nachfolger.

520/19

Die Hauptarbeit am Denkmal von Bīsūtūn wird durchgeführt.

ca. 510

Beginn der Arbeiten auf der Terrasse von Persepolis.

<sup>1</sup> D. Stronach, Pasargadae – A Report on the Excavations conducted by the British Institute of Persian Studies from 1961 to 1963 (Oxford 1978).

Stronach legt in „Pasargadae“ dar, daß der griechische Einfluß in der Architektur dieser Stadt deutlich nachweisbar ist, insbesondere auch an den Gebäuden R (Torhaus), S (Audienzhalle) und P (Residenzpalast).

Damit werden diese Bauten in die Zeit *nach* der Eroberung des Lydischen Reiches durch Cyrus III. im Jahre 546 datiert und, da R, S und P keine jüngeren Inschriften als solche des Cyrus III. tragen (zu abweichenden Meinungen vgl. unten), auf den Zeitraum von 546 bis 530 oder kurz danach eingegrenzt. Denn erst seit der Eroberung Joniens ist mit der Tätigkeit bedeutender griechischer Baumeister in Persien zu rechnen. Die Inschrift CMB = DMA von Darius I. in P bezieht sich kaum auf eine Bautätigkeit des Verfassers (dazu siehe unten).

Mit dieser neuen Erkenntnis entfällt eine bisher zwischen 560 und 553/2 angenommene Bauphase, in die man die Gebäude R und S einordnen wollte. Grund für ihre Früherdatierung war der Umstand, daß an diesen Bauten nur die Cyrus-Inschrift CMA (Abb. 1) auftaucht, die den Herrscher bloß „König“, nicht „Großkönig“ nennt, also anscheinend einen anfänglichen Vasallenstatus dokumentierte, den Cyrus III. erst 553/2 durch den Sturz des Astyages aufheben konnte.

Allerdings hat schon Nylander<sup>2</sup> 1967 gegen diese Aufteilung Einspruch erhoben, da die Inschrift CMA auch in P belegt ist, jedoch hier zusammen mit der Inschrift CMc (Abb. 2). Diese Inschrift CMc ist auf dem Gewand des Cyrus-Reliefs angebracht. Sie enthält keine altpersische Version und tituliert den Herrscher „Großkönig“.

Stronach<sup>3</sup> folgt in seiner Datierung der Residenz P der These von Farkas<sup>4</sup> von 1974. Beide Forscher meinen, dieses Gebäude sei erst von Darius I. um 510 vollendet worden, und zwar durch die Hinzufügung der Cyrus-Reliefs samt Inschrift CMc (Abb. 2). Den Grund für die Spätdatierung sehen sie in der Machart der Reliefs, die anerkanntermaßen im Persepolis- und nicht im Bisutün-Stil gearbeitet sind und daher ihrer Meinung nach erst um 510 entstanden sein können. Dies wäre im Prinzip möglich, da uns posthume Herrscherbildnisse z.B. in den Formeln altbabylonischer Jahresnamen aus den Regierungen des Waradsîn und des Rimsîn I. von Larsa (20. Jahrhundert v. Chr.) tatsächlich schriftlich belegt sind. Dabei bleibt es offen, ob solche Bildnisse durch zugefügte Legenden als posthum gekennzeichnet waren, da unter den uns erhaltenen keines eine derartige Beischrift trägt.

Aber auch die CMA-Inschrift ist Cyrus III. schon seit den frühesten Zeiten unserer Wissenschaft abgesprochen worden:

1894 und 1911 folgert Weissbach<sup>5</sup> – auch im Hinblick auf den § 70 der Bisutün-Inschrift, wonach erst Darius I. die altpersische Schrift ent-

<sup>2</sup> C. Nylander, Who wrote the Inscriptions at Pasargadae?: *Orientalia Suecana* 16/1967 (1968) 162–3 Anm. 48.

<sup>3</sup> D. Stronach, *Pasargadae* (Anm. 1) 97, 103–6.

<sup>4</sup> A. Farkas, *Achaemenid Sculpture: Uitgaven van het Nederlands historisch-archeologisch Instituut te İstanbul* 33 (Leiden 1974). Farkas übernahm die These von Henri Frankfort, *The Art and Architecture of the Ancient Orient: The Pelican History of Art*: Penguin Books (Harmondsworth 1954) 217, 226f.

<sup>5</sup> F. Weissbach, *Die Keilschriften der Achämeniden: Vorderasiatische Bibliothek – III* (Leipzig 1911) LXVII–LXIX.



Abb. 1: Dreisprachige Inschrift CMa (Cyrus III.) in Pasargadae/Murghab, Torhaus R.

wickeln ließ –, daß die Bauten R, S und P erst von dem Prinzen Cyrus, dem Bruder des Königs Artaxerxes II., ca. 405–401 errichtet wurden. Der Ort der Gebäude wäre dann nicht mit dem in den antiken Texten beschriebenen Pasargadae gleichzusetzen. Als Herzfeld im Jahre 1929 die Großkönigsinschrift CMc bekanntmacht, mußte diese These entfallen.

Im Jahre 1938 äußert Hinz<sup>6</sup> die Ansicht, Darius I. hätte die Pasargadae-Inschriften nachträglich hinzugesetzt. Diese Schlußfolgerung geschieht im Hinblick auf die neu aufgetauchte, altpersische Ariaramnes-Inschrift (vom Urgroßvater des Darius I., veröffentlicht von Herzfeld 1930), deren Text sicher nicht zeitgenössisch ist. Hinz glaubt zudem, daß auch die Grabinschrift des Darius I. erst von Xerxes I. abgefaßt wurde.

1939 bemerkt Hinz<sup>7</sup>, daß der altpersische Worttrenner in der CMA-Inschrift die Persepolis- und nicht die Bīsūtūn-Form hat, d.h. mehr ein Schrägkeil und weniger ein Winkelhaken ist (dazu siehe unten).

1959 geben Hinz und Berger<sup>8</sup> eine stark ergänzte Wiederherstellung der nur in einigen Fragmenten erhaltenen Inschrift CMB = DMA aus der Residenz P in Pasargadae heraus. Sie stammt offenbar von Darius I., spricht aber von einem Bau, den Cyrus III. errichtete, und – nach der Ergänzung der Verfasser – von einer Inschrift, die nicht Cyrus III. sondern Darius I. meißeln ließ. Tatsächlich ist nur von zwei Inschriften der beiden Könige die Rede.

1966 gibt Hinz<sup>9</sup> einer breiten Öffentlichkeit die Entdeckung von Trümpelmann aus dem Jahre 1963 (publiziert 1967) bekannt, wonach die altpersische Fassung der dreisprachigen Bīsūtūn-Inschrift als letzte hinzugefügt wurde. Hinz sieht hierin einen Beweis dafür, daß erst damals, also 520 (siehe unten), die Entwicklung der altpersischen Schrift abgeschlossen worden sei und sich Darius I. im § 70 tatsächengerecht als Urheber dieser Schrifterfindung bezeichne.

Zu den Thesen von Hinz aus den Jahren 1938–68 ist folgendes zu bemerken:

Die Ansicht, Xerxes I. habe die Grabinschrift des Darius I. abgefaßt, ist durch nichts zu erhärten. Wenn eine von einem altpersischen König geplante Inschrift erst von seinem Nachfolger eingemeißelt wurde, so hat dieser dies ausdrücklich vermerkt, wie Xerxes I. in Van. Es gibt keinen Beweis dafür, daß Inschriften, die ihrer Aussage nach auf einen älteren König zu beziehen sind, trotzdem von einem jüngeren stammen. Theoretisch wäre in solchen Fällen ein erläuternder Zusatz des wirklichen Verfassers vor oder nach dem Haupttext zu erwarten. Eine Ausnahme bilden hiervon – anscheinend – die Ariaramnes- und Arsames-Inschrift, die sicher jünger als ihre angeblichen Verfasser sind, dennoch in ihrem jetzigen Zustand keinen Hinweis auf den wirklichen Urheber enthalten (dazu siehe unten; Arsames war Großvater des Darius I.).

Die Inschrift CMB = DMA muß jetzt ganz neu bearbeitet werden, da Stronach<sup>10</sup> hierzu in „Pasargadae“ auf bislang unbekannte Aufzeichnungen und

<sup>6</sup> W. Hinz, Das erste Jahr des Großkönigs Dareios: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 92 (1938) 163ff.

<sup>7</sup> W. Hinz, Zur iranischen Altertumskunde: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 93 (1939) 380.

<sup>8</sup> R. Berger / W. Hinz, Eine Dareios-Inschrift aus Pasargadae: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 109 (1959) 117–27.

<sup>9</sup> W. Hinz, Neue Wege im Altpersischen: Göttinger Orientforschungen – III. Reihe: Iranica 1 (Wiesbaden 1973) 16f.; vgl. W. Hinz, Die Entstehung der altpersischen Keilschrift: Archaeologische Mitteilungen aus Iran – Neue Folge 1 (1968) 95–8.

<sup>10</sup> D. Stronach, Pasargadae (Anm. 1) 97–9.



Abb. 2: Zweisprachige Inschrift CMc (Cyrus III.) in Pasargadae/Murghab, Residenzpalast P.



Skizzen von Herzfeld aufmerksam macht. Einen Beweis dafür, daß Darius I. eine Inschrift hätte verfassen lassen, die in ihrem Text vorgibt, von Cyrus III. zu stammen, enthält DMA auf keinen Fall.

Schließlich ist es unbestreitbar, daß die altpersische Fassung in Bīsutūn als letzte hinzugefügt wurde, jedoch besagt dies nur, daß ihre Redaktion als letzte beendet war und daß sie als letzte bereit war, in den Felsen eingemeißelt zu werden.—

1965 weist Ghirshman<sup>11</sup> nachdrücklich darauf hin, daß die Zeit für eine Erfindung der altpersischen Schrift unter Darius I. zu kurz bemessen sei. Die Arbeiten an Relief und Inschrift von Bīsutūn können nämlich erst 520 begonnen haben, da die in einem Guß abgefaßte große Kerninschrift den Bericht über die siegreichen Kämpfe mit den Gegenkönigen aus dem Ende des Jahres 522 und aus dem Jahr 521 umfaßt. Im Jahr 520 müssen die Arbeiten dann schon so weit gefördert worden sein; daß ein in Aussicht genommener Zusatz über die Ereignisse, die in dieses 2. (volle) Regierungsjahr des Darius I. fielen<sup>12</sup>, wie etwa der dritte Aufstand in Kissien (Elam), nicht mehr in die Kerninschrift eingearbeitet werden konnte. Andererseits aber kann sich die Abschlußarbeit auch nicht noch jahrelang hingezogen haben, da man in jenem Nachtrag nur Ereignisse des 2. und 3. Regierungsjahres (= 519) hinzufügte. Diese Zusatzinschrift muß also bereits 518 begonnen worden sein, d.h., alles Vorhergehende war in den Jahren 520–519 abgeschlossen. Für die Entwicklung der persischen Schrift blieb also unter Darius I. nur die Zeit vom Ende des Jahres 522 bis spätestens 520, d.h. etwa 2 Jahre, wobei darauf hinzuweisen ist, daß Darius I. damals ja durch seine Kämpfe mit den Gegenkönigen stark von anderen Problemen beansprucht wurde. Sie raubten ihm gewiß viel Zeit und Gelegenheit, um ein Unternehmen wie die Schriftentwicklung einzuleiten.

Der auf die Schrifterfindung hinweisende § 70 in Bīsutūn ist von Hinz<sup>13</sup> und noch einmal 1972<sup>14</sup> eingehend behandelt worden. Er fehlt in der spätbabylonischen Fassung und wurde in der neuelamischen über dem Relief hinzugefügt. In der neuelamischen Version besagt er, daß

1. eine andere Inschrift gemacht wurde, die
2. arisch war,
3. es vorher so nicht gab und
4. auf Leder und Ton (geschrieben wurde).

Im altpersischen Text verkündet Darius I. nur: „. . . dies ist meine Inschrift, die ich gemacht habe; überdies war sie arisch und sie ist auf Tontafeln und Pergament aufgetragen worden.“

Unvoreingenommen würde man aus dieser Passage entnehmen, daß Darius I. seinen altpersischen Bīsutūn-Text überhaupt als etwas neues ansah.

<sup>11</sup> R. Ghirshman, À propos de l'écriture cunéiforme vieux-perse: *Journal of Near Eastern Studies* 24 (1965) 244–50.

<sup>12</sup> Hierbei ist 522 als das „0.“ Regierungsjahr des Darius I. zu rechnen.

<sup>13</sup> W. Hinz, Die Einführung der altpersischen Schrift – Zum Absatz 70 der Behistun-Inschrift: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 102 (1952) 28–38.

<sup>14</sup> W. Hinz, Die Zusätze zur Darius-Inschrift von Behistan: *Archaeologische Mitteilungen aus Iran – Neue Folge* 5 (1972) 243–51.

Daß hingegen diese Neuartigkeit allein auf das besonders erwähnte Schreibmaterial zu beziehen wäre, wie manche Forscher meinen, ist nicht naheliegend. Der Streit, ob „Schrift“ oder „Inschrift“ zu übersetzen ist, ist insofern belanglos, als nicht damit zu rechnen ist, daß Darius I. Abstractum und Concretum scharf unterschied. Zu erwägen wäre, ob sich die Neuartigkeit beim altpersischen Bīsūtūn-Text auf seinen gewaltigen Umfang, auf eine zusätzliche (nicht erhaltene) Sonderausführung in aramäischer Schrift auf den genannten Schriftträgern oder eben auf die Anwendung der für das Altpersische neu erfundenen Schriftzeichen bezieht. Das letztere ist gewiß das wahrscheinlichste. Einen altpersischen Text in aramäischer Schrift hätte Darius I. vielleicht doch nicht als „arisch“ bezeichnet.

1967 versucht Nylander<sup>15</sup> zu beweisen, daß die neuelamisch-spät-babylonische Inschrift Cmc durch Darius I. noch zusätzlich mit einer altpersischen Fassung versehen wurde. Ein neu in Pasargadae gefundenes Fragment schien zum Cyrus-Relief zu gehören und enthält den altpersischen Königstitel in einer Logogramm-Form ( $\overline{K}S$  = „König“), wie sie erst in Persepolis und noch nicht in Pasargadae oder in Bīsūtūn verwendet wird. Andererseits scheint es Nylander aus verschiedenen Gründen nicht möglich, die Pasargadae-Inschriften in ihrer Urheberschaft dem Darius I. zuzusprechen (Hauptargumente: Darius I. zeigt in Bīsūtūn keine besondere Verehrung für Cyrus III.; er hätte gegebenenfalls wohl auch den „Ich“-Anfang in Cma vermieden, desgleichen den Titelwechsel und die hohe Zahl der 22–30 Inschriften). Daher kommt Nylander<sup>15</sup> zu dem Schluß, daß Darius I. nur eine altpersische Übersetzung zu den Inschriften Cma und Cmc hinzufügte, und zwar erst gegen 510, als in Persepolis der neue Worttrenner und die Logogrammschreibung eingeführt worden waren.

1974 weist jedoch Lecoq<sup>16</sup> nach, daß das von Nylander herangezogene Pasargadae-Fragment mit dem Logogramm für „König“ nicht zu den Cyrus-Reliefs im Residenzpalast P gehören kann. Stronach<sup>17</sup> bestätigt dies jetzt und erwägt eine dem Standbild aus Susa ähnliche Darius-Statue, zu der das Bruchstück gehören könnte. Beide Forscher sind der Meinung, daß bereits Cyrus III. die altpersische Schrift entwickeln und die Cma-Inschriften in den Gebäuden R, S und P meißeln ließ. Dabei billigen sie der von Hinz 1939 entdeckten Verschiedenartigkeit der Worttrenner in Bīsūtūn einerseits und in Pasargadae-Persepolis andererseits kein entscheidendes Gewicht zu. Lecoq<sup>18</sup> verweist insbesondere auf die Ausführungen von Hinz<sup>19</sup> selbst aus dem Jahre 1973, die darlegen, daß der sogenannte „Winkelhaken“ in Bīsūtūn in Wahrheit nur ein verkürzter Schrägkeil ist. Trotz dieser relativierenden Beobachtung aber wertet Hinz den kleinen Unterschied nach wie vor als entscheidendes Argument für die Priorität der altpersischen Bīsūtūn-Inschrift gegenüber allen anderen ihrer Art, also auch gegenüber der

<sup>15</sup> C. Nylander, *Orientalia Suecana* 16, 173–5.

<sup>16</sup> P. Lecoq, *Le problème de l'écriture cunéiforme vieux-perse: Acta Iranica* 3 (1974) 58–63.

<sup>17</sup> D. Stronach, *Pasargadae* (Anm. 1) 101.

<sup>18</sup> P. Lecoq, *Acta Iranica* 3, 85–6.

<sup>19</sup> W. Hinz, *Neue Wege* (Anm. 9) 24.

CMa-Inschrift in Pasargadae. Und dieser Standpunkt mag tatsächlich immer noch seine Berechtigung haben. Andererseits gibt es auch keinen Hinweis darauf, daß je ein orientalischer König für einen Vorgänger unter diesen Namen eine Inschrift ohne entsprechende Erläuterung anbringen ließ (siehe oben). Beide Argumente zusammengenommen sprechen dafür, daß nur die neuelamischen und spätbabylonischen Fassungen der Inschriften CMa und CMc in Pasargadae – auch im Hinblick auf die von Nylander<sup>20</sup> 1967 aufgeführten Gründe – Cyrus III. zuzuweisen sind; die altpersischen Versionen von CMa müßten dagegen – wie gleichfalls erstmals von Nylander gefolgert wurde – nachträglich (von Darius I.?, vgl. DMa) hinzugefügt worden sein.

Schließlich wies – wie oben gezeigt wurde – bereits Ghirshman<sup>11</sup> 1965 überzeugend nach, daß die altpersische Schrift wegen der Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit nicht erst unter Darius I. entwickelt worden sein kann. Ihre Erfindung muß daher entweder in den letzten Regierungsjahren des Cyrus III. oder unter Cambyses III. in Auftrag gegeben worden sein. Auf jeden Fall war die Ausarbeitung des altpersischen Schriftsystems unter Cambyses III. so weit gefördert, daß es Darius I. schon 520/19 erstmalig zur Anwendung bringen konnte. Allerdings war die Durchkomponierung des Systems, wie Hoffmann<sup>21</sup> 1976 nachgewiesen hat, damals noch nicht abgeschlossen. Die überstürzte Ingebrauchnahme der altpersischen Schrift in Bīsūtūn verhinderte ihren letzten logischen Ausbau und erklärt viele Mängel.

Demnach wäre also die Angabe des Darius I. in Bīsūtūn § 70 derart zu interpretieren, daß der König die altpersische Schrift erstmalig in Benutzung nahm. –

Die altpersische Ariaramnes- und Arsames-Inschrift könnten im gleichen Sinne gedeutet werden, wie dies Nylander für die altpersische Fassung der Pasargadae-Inschriften annahm, nämlich als Zusätze eines spät-achämenidischen Monarchen zu vielleicht seinerzeit zufällig ans Licht gekommenen Bauurkunden in neuelamisch-spätbabylonischer Sprache, die uns bisher nicht bekannt geworden sind.<sup>22</sup> –

Wie wir oben sahen, verlegt Stronach<sup>3</sup> in der Nachfolge von Farkas<sup>4</sup> die Entstehung der Cyrus-Reliefs von Pasargadae in die Regierung des Darius I. Jedoch ist die hierfür aufgewendete Argumentation in kunstgeschichtlicher Hinsicht nicht schlüssig. Denn der Gewandstil am Bīsūtūn-Relief (Abb. 3) ist zwar gewiß anders als der in Pasargadae-Persepolis (Abb. 4), kann jedoch offensichtlich keineswegs als dessen genetischer Vorläufer betrachtet werden. Aber auch wenn dies zuträfe, so ergäbe sich daraus die unwahrscheinliche Folgerung, daß die soeben an der Reliefarbeit von Bīsūtūn geschulten und bewährten Fachkräfte schon ein knappes Jahrzehnt später in Pasargadae und Persepolis gegen andere ausgewechselt worden wären, wel-

<sup>20</sup> C. Nylander, *Orientalia Suecana* 16, 168–70.

<sup>21</sup> K. Hoffmann, *Aufsätze zur Indoiranistik* – I/II (Wiesbaden 1976) 626–7.

<sup>22</sup> Vgl. dazu W. Nagel, In der *Bildkunst* s.v. „Herrscher“ – B: *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* – IV (1972–5) 355.



Abb. 3: Darius I., Relief von Bisutun, 520 v. Chr., Ausschnitt

che hier nun einen neuen Stil schufen. Denn die Meister von Bīsutūn dürften ihre eigene Darstellungsweise wohl kaum in so kurzer Zeit derart gewandelt haben.



Abb. 4: Relief in Persepolis, Tripylon.

Ganz offenbar vertritt das Relief von Bīsūtūn gegenüber Pasargadae-Persepolis keine primitivere Stilstufe, sondern eine andere Steinmetzschule, die anscheinend besonders von der Neuassyri-

schen Kunst beeinflußt ist und vermutlich auf medische Tradition zurückgeht, die hundert Jahre früher an die neassyrische von Ninive anknüpfen konnte. Dort dürfte nach dem Bericht von Xenophon in seiner *Anabasis* III 4:10 noch mindestens bis in das 4. Jahrhundert die Reliefausstattung der Palasträume innerhalb der bewohnten Stadt zugänglich gewesen sein.

Dies alles hat Luschey<sup>23</sup> bereits 1968 richtig erkannt. Er weist auch darauf hin, daß der Stil der Persepolis-Skulpturen nicht völlig einheitlich ist und erwägt, ob hier einiges auf den Bīsūtūn-Meister zurückzuführen wäre. Wie man dazu auch stehen mag, klar ist es, daß der Meister von Bīsūtūn in Persepolis keine maßgebliche Rolle spielte. Die Führung hatten hier andere Künstler, die ihren neuen Stil unmöglich im Schatten der Bīsūtūn-Schule gefunden haben können. Dies aber wäre der Fall gewesen, wenn sie ihre Neuerungen erst zwischen 520 und 510 entwickelt hätten. Die Persepolis-Schule muß also älter sein und beginnt daher offenbar mit den Cyrus-Reliefs in Pasargadae. Farkas<sup>24</sup> entschuldigt sich in ihrem Buch von 1974, daß sie den 1968 erschienenen Aufsatz von Luschey nicht mehr verwerten konnte. Tatsächlich wird ihre gesamte Darstellung des achämenidischen Kunstbeginns durch die Ausführung von Luschey hinfällig. Diesem Tatbestand trägt Stronach nicht Rechnung, wobei noch daran zu erinnern ist, daß Darius I. gerade auf den Cyrus-Reliefs, sofern er ihr Urheber war, die altpersische Inschriftversion sich gespart hätte.

Ein zusätzliches Argument für die Spätdatierung der Cyrus-Reliefs ist die auch von Farkas<sup>25</sup> und Stronach angeführte, viel diskutierte Abhängigkeit des Pasargadae- und Persepolis-Faltenstils von der griechischen Kunstentwicklung. Hierfür kommen zwei Fixpunkte infrage. Der eine ist in den griechischen Reliefs der Säulen dokumentiert, die König Croesus von Lydien vor 547/6 für den Tempel der Artemis in Ephesus stiftete, ein überlieferter Vorgang, der zugleich inschriftlich gesichert ist (Abb. 5). Wenn man nun der Meinung ist, die letzthin von Nylander vertreten wurde und von Stronach<sup>26</sup> referiert wird, daß die von der Griechischen Kunst im damaligen Ephesus erreichte Stilstufe bereits als Vorbild für Pasargadae und Persepolis gelten kann, so bereitet es keine Schwierigkeit, sich die Vollendung der Cyrus-Reliefs in Pasargadae noch bei Lebzeiten des königlichen Auftraggebers vorzustellen.

Problematisch wird dies jedoch beim zweiten Fixpunkt. Manche Forscher sind nämlich der Ansicht, daß erst die Gewandfaltenentwicklung, wie sie bei den griechischen Reliefs des Siphnier-Schatzhauses in Delphi (Abb. 6) erreicht war, als Vorbild für Pasargadae und Persepolis in Frage käme. Sie ist gegenüber Ephesus etwas fortgeschrittener, mag also frühestens – wenn man Ephesus um 555 ansetzt (Croesus regierte 561–546) – um 540 zu datieren sein. Auch dieser Ansatz würde noch die

<sup>23</sup> H. Luschey, Studien zu dem Dareios-Relief in Bisutun: *Archaeologische Mitteilungen aus Iran – Neue Folge* 1 (1968) 63–94.

<sup>24</sup> A. Farkas, *Achaemenid Sculpture* (Anm. 4) 37 Anm. 18.

<sup>25</sup> A. Farkas, *Achaemenid Sculpture* (Anm. 4) 33ff.

<sup>26</sup> D. Stronach, *Pasargadae* (Anm. 1) 96.



Abb. 5: Säulenreliefs vom Artemis-Tempel in Ephesus, ca. 555 v. Chr.



Abb. 6: Relief vom Siphnier-Schatzhaus in Delphi, ca. 540–30 v. Chr.

Annahme erlauben, die Pasargadae-Reliefs seien unter dem Einfluß jüngerer griechischer Künstler um 530 oder etwas später fertiggestellt worden, auf jeden Fall also noch im Auftrage des Cyrus III. Die genannten Forscher jedoch argumentieren, daß aufgrund der Herodot-Stelle Buch III 57–8 das Siphnier-Schatzhaus kaum wesentlich vor 530 vollendet und mit Reliefs geschmückt war. Dies geht aber aus der zitierten Passage nicht hervor (vgl. Herodot III 39, 44, 47, 54–7). Ihr ist nur zu entnehmen, daß das Schatzhaus 525, als Cambyses III. seinen Feldzug gegen Ägypten unternahm, fertig war. Richter<sup>27</sup> hat dargelegt, daß die reifarchaische Entwicklung der Griechischen Kunst mit einer jüngsten Stufe um 555–540 endet, an die sich dann die älteste Phase der Spätarchaik von 540–520 anschließt. Diese älteste Phase ist ganz allgemein durch die Skulpturen des Siphnier-Schatzhauses gekennzeichnet, die Richter um 530 ansetzt.

<sup>27</sup> G.M.A. Richter / I.A. Richter, *Kouroi – Archaic Greek Youths – A Study of the Development of Kouros Type in Greek Sculpture* (London 1960) 93ff., 114ff.



## NACHWEISE

- Abb. 1, 2: W. Hinz, Neue Wege im Altpersischen: Göttinger Orientforschungen – III. Reihe: Iranica 1 (Wiesbaden 1973) Taf. 3,1.
- Abb. 3: Archaeologische Mitteilungen aus Iran – Neue Folge 1 (1968) Taf. 39:1.
- Abb. 4: H. von der Osten, Die Welt der Perser: Große Kulturen der Frühzeit (Stuttgart 1956) Taf. 50.
- Abb. 5: W. Alzinger, Die Stadt des siebenten Weltwunders (Wien 1962) Taf. gegenüber S. 17, links.
- Abb. 6: J. Boardman / J. Dörig / W. Fuchs / M. Hirmer, Die Griechische Kunst (München 1966) Schwarzweiß-Taf. 119.

## Der Heilige Baum – ein Hinweis auf das Bild ursprünglicher Landschaft in Palästina

SHLOMO ELAN

Die uralten, hochragenden Bäume, die seit vielen Generationen neben Gräbern, Wasserquellen und anderen heiligen Orten wachsen, sind eigentlich die einzigen Bäume im Lande, welche ihre volle physiologische Entfaltung erreichen durften. Sie allein konnten trotz der besonderen landwirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bedingungen, die früher in der Region herrschten, heranwachsen und sogar eines natürlichen Todes sterben. Allein die Heiligkeit ihrer Standorte ermöglichte dies. So haben sich – wenn auch nur beschränkt auf relativ kleine Bezirke – gute Bedingungen für die Erhaltung einer ursprünglichen Flora ergeben. Deshalb ist es heute möglich, in gewissen Maßen anhand dieser heiligen Bäume ein Bild der Vergangenheit zu zeichnen und den Charakter der ursprünglichen Vegetation in seiner vollen Entfaltung zu rekonstruieren. Denn ohne diese als heilig verehrten Bäume würden wir nicht wissen, welche Ausmaße Eichen, Erdbeerbäume, Terebinthen und Lorbeerbäume unter den hiesigen Bedingungen und weitgehend unabhängig von Nutzung durch den Menschen erreichen können.



Abb. 1 Die Abrahams-Eiche bei Hebron um die Mitte des 19. Jahrhunderts

## ANTIKE NATURSCHUTZ-GEBIETE

Somit kann man diese heiligen Orte gewissermaßen als schon seit dem Altertum vorhanden primäre Naturschutzgebiete betrachten, welche traditionsgemäß von Generation zu Generation – oft auch von unterschiedlichen und bisweilen aufeinanderfolgenden Religionsgemeinschaften – als schützenswert erachtet und daher von den Dorfbewohnern gehegt und gepflegt wurden. Es ist nur natürlich, daß derartige Orte mit heiligen Bäumen im heutigen Israel zum Kern „offizieller“ Naturschutzgebiete wurden.

Viele Reisende, die das Land in der Vergangenheit besuchten, haben den Gegensatz zwischen der allgemeinen Öde und Kahlheit der Landschaft einerseits und den herrlichen Bäumen an den Gräbern andererseits beschrieben. Zur Veranschaulichung seien hier zwei typische Beispiele angeführt: G. Young, der das Land in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts bereiste, beschreibt die heilige Abrahams-Eiche (Abb. 1), welche in der Nähe des russischen Klosters südwestlich von Hebron wächst, als weitaus größten Baum im damaligen Palästina.<sup>1</sup> Er schreibt etwa: dieser Baum ist eine dornige Eiche, welche nur sehr langsam wächst. Ihre ungewöhnlichen Ausmaße zeugen von einem beträchtlichen Lebensalter. Der Umfang des Stammes erreicht 20 Fuß. Edward Robinson, welcher ebenfalls diese Örtlichkeit besuchte, notierte folgendes:<sup>2</sup> „Die ehrwürdige Eiche (Sindiân), zu der wir jetzt kamen, ist ein prachtvoller Baum, wir sahen kaum seines Gleichen in ganz Palästina. In der That sind große Bäume sehr selten in diesem Landestheil. Der Stamm dieses Baumes maß 22 1/2 Fuß um den untern Theil herum. Er zertheilt sich tief unten in drei große Aeste oder Stämme, und einer von diesen höher hinauf wieder in zwei. Die Zweige erstrecken sich von dem Stamme nach einer Richtung 49 Fuß weit, während ihr ganzer Durchmesser in derselben Richtung 89 Fuß, und in der andern unter rechten Winkeln 83 1/2 Fuß beträgt. Der Baum ist in einem kräftigen Zustande und der Stamm gesund. Er steht allein mitten im Felde, der Boden darunter ist mit Gras bedeckt und reinlich; nahe dabei ist auch ein Brunnen mit Wasser, so daß man kaum einen schöneren Platz zur Erholung finden kann.“

E.W. Schulz, ein deutscher Pfarrer, berichtet von einem anderen als heilig verehrten Baum.<sup>3</sup> „Beim Dorf Kubatieh, eine Reitstunde von Jenin entfernt, machten wir im Schatten eines großen Feigenbaumes Rast, nachdem wir nur eine kurze Zeit davor an einer anderen hochragenden Feige vorbeikamen. Es war ein den Moslems geheiligter Baum; seine Äste waren von oben bis unten in tausende weiße Stoffetzen gehüllt und die Einwohner wallfahren zu ihm. Sie kommen an diese Stelle, wenn sie erkrankt sind oder in der Stunde der Not. Bei diesen Besuchen bringen sie ein Stück weißen Stoff mit, das sie mit der Hoffnung an einen der Äste hängen, um auf diese Weise ihre Erkrankung an Ort und Stelle zu lassen und daß der Geist des Baumes ihnen bestehen werde. Auf unseren Reisen haben wir einige Wunderbäume gesehen.“

<sup>1</sup> G. Young, A Journey from Naples to Jerusalem (London 1845) 448–450.

<sup>2</sup> E. Robinson, Palästina und die südlich angrenzenden Länder II (Halle 1841) 717.

<sup>3</sup> E.W. Schulz, Reise in das gelobte Land (München 1852) 256.



Abb. 2 Stoffstreifen an einem alten Johannesbrotbaum westlich des Dorfes Majdal Krum in Galiläa (Foto D. Spitzer)

### DIE RELIGION DES MAQĀM UND DER HEILIGE BAUM

Was ist dies eigentlich für ein Glaube und was verbirgt sich hinter der „Baum-Religion“? Die besondere Wertschätzung heiliger Bäume besteht in vielen Kulturen in fast allen Teilen der Erde; es gibt sie von Skandinavien im Norden bis nach Indien im Süden und von Afrika bis Süd-Amerika. Seit Anfang der Geschichte spürte der Mensch, daß sich das Wirken der Natur besonders in Bäumen zeigt, welche den alljährigen Lebens-Zyklus mit der winterlichen Ruhe, dem erneuten Wachstum des Frühlings und dem Reifen der Frucht im Sommer so deutlich ins Bewußtsein rufen. Somit wurde der Baum zu einem Lebens-Symbol.

Bäume konnten zum Zentrum für verschiedene Formen der Verehrung werden. Man findet sie in Syrien und Palästina seit dem 2. Jahrtausend, dann im Alten Testament, in den Anfängen des Christentums und des Islam und schließlich auch in unseren Tagen. Gewiß, das ursprüngliche Brauchtum nahm mittlerweile die Form des „Lokalheiligen“ an – des mohammedanischen, christlichen oder jüdischen – doch ist die Verehrung noch immer an die gleiche Örtlichkeit gebunden. Im Arabischen heißt ein solches Heiligtum *Maqām*.

Es ist interessant, daß sich in jeglicher Form der Verehrung ein „animistischer“ Kern nachweisen läßt, welcher in allen kulturellen Entwicklungsphasen erhalten blieb.<sup>4</sup> In der animistischen Welt des primitiven Menschen werden hochragende Bäume, Wasserquellen oder auch nur eigenartig geformte Felsen zu heiligen Objekten und zu einer höheren Macht. Diese Macht wird immer in der näheren Umgebung weilen und schließlich wird der Baum selbst zu ihrer Wohnstätte, bis er in der Tat das Schicksal des Menschen zu beeinflussen vermag. Es ist von Bedeutung, daß man niemals den Baum selbst oder die Wasserquelle an sich als Gottheit ansah, sondern diese Orte nur als ihren Sitz oder als Symbol der Gottheit verehrte. Den Baum selbst jedoch hat man niemals angebetet. Opfer, welche direkt neben ihm dargebracht wurden, hingen nur mit der Örtlichkeit zusammen. Deshalb blieb dieser Ort auch dann heilig, wenn eine Religion durch eine andere ersetzt wurde.

Der einfache mohammedanische oder christliche Dorfbewohner kannte natürlich die animistische Bedeutung seines Glaubens nicht. Er folgte nur der Tradition seiner Väter – einer Tradition, welche tief in der lokalen und volkstümlichen Religion verwurzelt ist. Mehr noch als die offizielle Landesreligion war diese Religion den Dörflern ans Herz gewachsen; ganz besonders stark ausgeprägt war dieses Gefühl in Zeiten der Not. Hilfesuchend wandten sie sich dann an den Heiligen oder an den im Baum wohnenden Geist. Er half der örtlichen Bevölkerung dabei, ihr seelisches Gleichgewicht zu erhalten. Dies ist auch der Grund, weshalb im traditionellen, vor-industriellen arabischen Dorf zwei grundsätzlich verschiedene religiöse Vorstellungen nebeneinander bestehen konnten: die offizielle Staatsreligion des Islams oder des Christentums und an ihrer Seite – oder nur unterschwellig – der lokale, volkstümlich-altertümliche Ritus, die Religion des *Maqām* und des lokalen Heiligen. Der Heiligenritus ist einer monotheistischen Religion eigentlich entgegengesetzt und wesensfremd, jedoch waren die urtümlichen, an bestimmte Plätze gebundenen Bräuche offensichtlich stärker. So mußten diese Orte neue Traditionen bekommen; ihre Heiligkeit blieb mit verehrungswürdigen Menschen, welche in früheren Zeiten gelebt hatten, verbunden (Abb. 3). Sämtliche Versuche, der Bevölkerung diese Gewohnheiten und religiösen Vorstellungen auszutreiben, sind fehlgeschlagen. Der Ritus wandelte stets seine Form, doch besteht er auch in unseren Tagen weiterhin fort. Die einzelnen Heiligen wurden in die unterschiedlichen religiösen Doktrinen integriert, welche sie nicht anders bewältigen oder gar verdrängen konnten.

Im Glauben der Dörfler besitzt der Heilige eine helfende Kraft, im Arabischen *Baraka* genannt. Äußerst wirkungsvoll vermag er den Dorfalltag durch sein Einwirken zu beeinflussen. Der Heilige wurde zum Mittler der Menschen bei Gott, welchem die Fähigkeit zugeschrieben wird, Fürsprache zu halten. Zwar waren alle Heiligen einst Menschen aus Fleisch und Blut und starben vor langer Zeit, doch sind ihre Seelen im Glauben der Dorfbewohner noch anwesend und beschützen die Gläubigen.

Es lassen sich zwei Typen von Heiligen-Gruppen unterscheiden: die einen sind lokal mit bestimmten Dörfern verbunden, während die anderen als uni-

<sup>4</sup> Vgl. S.M. Zweemer, *The Influence of Animism on Islam* (London 1920) 209–221.

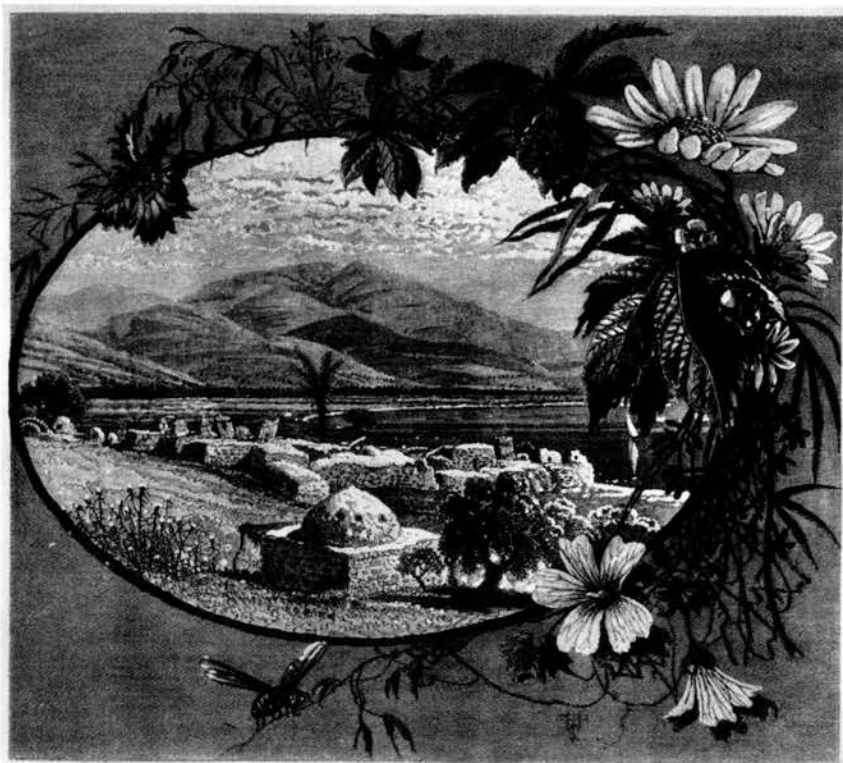


Abb. 3 Das Grab der Maria Magdalena bei Migdal (Magdala) mit einem Dornbusch am Ende des 19. Jahrhunderts

versale Heilige in Gebetsstätten der ganzen mohammedanischen und christlichen Welt verehrt werden. Dorfbewohner, welche zum *Maqām* kommen, um die *Baraka* zu erhalten, pflegen Gaben – wie z.B. Geld, Olivenöl oder Kerzen – mitzubringen. Heiratsfähige Mädchen bitten um die Hilfe des Lokalheiligen bei der Suche nach einem geeigneten Ehepartner; verheiratete Frauen flehen ihn an, er möge ihnen zu Kindern verhelfen und andere bitten um seinen Beistand für die Gesundung von Kranken. Der Brauch, bunte Stoffetzen an die Äste des Baumes zu hängen (Abb. 2), war u.a. aus folgenden Gründen weitverbreitet: erstens als Zeichen des Besuchs am heiligen Ort, zweitens, um dem Heiligen die Bitte des Besuchers in Erinnerung zu rufen und drittens, um im Falle einer Krankheit mittels des Stoffetzens den „Geist“ der Krankheit vom Bittsteller auf den Heiligen zu übertragen.

Dieses Brauchtum, Stoffetzen an heilige Bäume zu hängen, läßt sich aus der Folklore und dem „Kontakt-Glauben“ (Contact Magic) herleiten. Dieser Kontakt-Glauben besagt, daß jeglicher Gegenstand, welcher einmal mit einem bestimmten Menschen in Berührung war, nie mehr die Verbindung mit ihm verliert. Irgendwie überträgt sich etwas von der Persönlichkeit des Besitzers auf den Gegenstand, so daß dieser den betreffenden Menschen vor dem Heiligen vertreten kann. War ein bestimmtes Objekt eine Zeitlang in der Nähe des Heiligen, so übertrug sich umgekehrt dessen Kraft auf den Gegenstand und somit wiederum auf die Person, die ihn beim Heiligtum niedergelegt hatte.

Im Laufe der Zeit jedoch geriet die Historie des Heiligen allmählich in Vergessenheit; für die Dorfbewohner blieb meistens nur die Lokalität an sich als verehrungswürdig erhalten. Es stellte sich oft heraus, daß der alte *Maqām* stärker verehrt wurde als die neue Moschee, was von der Bedeutung der lokalen arabischen Tradition zeugt. G.M. Lees schildert diese Situation der Religion in den arabischen Dörfern im Palästina des vergangenen Jahrhunderts folgendermaßen:<sup>5</sup> „Der Fellache kennt die Religion des Islam nicht, es sei denn, er wurde in einer der städtischen Schulen erzogen; doch in den Genuß dieses besonderen Privilegs gelangt er nie. Und in der Tat, diejenigen Bauern, die fern den Städten leben, kennen sogar die üblichen mohammedanischen Gebete nicht. Auch halten sie weder den Sabbat noch irgendeinen anderen Ruhetag ein. Woche für Woche fahren sie in ihrer harten Arbeit fort. Im Grunde genommen sind sie Heiden, die den Islam nur dem Hörensagen nach kennen. Die Lehre Mohammed's ist bloß ein leeres Gebäude, aufgebaut auf den Grundbau alter überlieferter Glaubensvorstellungen. Sie glauben an viele und verschiedenartige Zaubereien, an Heiligengräber, an hochragende Bäume und an sonstige merkwürdige Plätze, die in sonderbarer Weise guten und bösen Geistern vorbehalten sind. Aus den Riten und Bräuchen, die mit diesen Orten in Zusammenhang stehen, können wir den Götzendienst der Völker aus der Vorzeit kennenlernen.“

Auch C.W. Conder analysierte das Wesen der lokalen Religion:<sup>6</sup> „Der Islam stellt zwar die offizielle Religion des Landes dar, doch trotz dieser Tatsache kann man monatelang in den entlegenen Gebieten Palästinas verweilen, ohne eine Moschee zu sehen und ohne den Ruf des Muezzins zu hören. Denn die alltäglichen Begebenheiten der einfachen Leute werden von einer anderen, besonderen Religion beeinflusst, der Religion des heiligen Ortes oder des *Maqām*. Beinahe in jedem Dorf läßt sich der kleine, besondere Bau mit der weißen Kuppel finden, die *Qubbe* oder der *Maşri*. Diese weißen Kuppeln sind weithin von den Bergen, Hügeln und den zahlreichen Hochebenen aus zu sehen. Sie symbolisieren den tiefen Glauben der Dorfbewohner. Ihre Heiligkeit haben sie dadurch erhalten, daß ein weiser Mann oder eine andere wichtige Persönlichkeit in alten Zeiten in dieser Gegend gelebt und eine besondere Beziehung zu diesem Ort gehabt hat. Deshalb wurde das Gebiet im Laufe der Generationen zu einem rituellen Zentrum, welches seinen Einfluß

<sup>5</sup> G.M. Lees, *Village Life in Palestine* (London 1907) 33f. (Übersetzung aus dem Englischen).

<sup>6</sup> C.W. Conder, *Tent Work in Palestine* (1878) 214–220 (Übersetzung aus dem Englischen).

weithin ausstrahlte. Der *Šēh* oder der *Nebī* (Prophet) beschert seinen Gläubigen Segen und Heil und bestraft diejenigen, die den *Maqām* oder den Baum verletzten, mit Schicksalsschlägen, seelischen Krankheiten oder selbst mit dem Tod. Der *Maqām*-Ritus ist ziemlich einfach und es wird sich immer jemand finden, der für die Stätte Verantwortung übernehmen und über ihre Reinheit und Unversehrtheit wachen wird. Manchmal wird es ein Derwisch sein, welcher sich in der Gegend niedergelassen hat, oder einer der Dorfältesten, der dafür sorgen wird, daß die Wasserschale stets gefüllt ist. Die Dörfler haben Respekt und besondere Ehrfurcht vor dem *Maqām*, denn ihrem Glauben zufolge besteht eine ständige – wenn auch unsichtbare – Anwesenheit des Heiligen dort. Beim Eintritt in seine Domäne zieht man die Schuhe aus und beim Vorkommen von Krankheiten im Dorf bringt man dem *Maqām* Gaben dar und zündet dort Kerzen an. Zuweilen werden auch Schafe als Opfer dargebracht und Prozessionen abgehalten.“

Conder differenziert zwischen sechs verschiedenen Gruppen heiliger Orte. Er unterteilt die *Maqām*-Stätten nach ihren Namen und fand heraus, daß darunter einige mit jüdischen Namen waren: *Nebī Musa*, *Nebī Yūšā* und *Nebī Rubīn*. Viele Heiligtümer im ganzen Lande sind mit dem Namen von Abraham verbunden. Conder führt auch *Maqām*-Namen an, die auf christliche Traditionen zurückgehen, jedoch zu Dorfheiligümern in mohammedanischer Umgebung wurden: *Bulus* (Paulus), *Budrus* (Petrus) und *el-Huder* (der Heilige Georg). Zuweilen erscheinen auch heilige Paare wie Waham und seine Schwester oder Jethro und seine Tochter. Natürlich gibt es auch viele Orte, die mit islamischer Tradition verbunden sind, wie z.B. den Hain der Vierzig, genannt nach den 40 Gefährten Mohammeds. Eine andere Gruppe Heiligtümer wurde einer lokalen Tradition oder bedeutenden anonymen Persönlichkeiten zugeschrieben, ohne daß ein Namen aufgeführt war, wie z.B. der *Maqām* des Persers oder der des Abessiniers. Ein gutes Beispiel ist auch *Tell-el-Qādī* (Hügel des Richters).

Die Bäume, welche in der Umgebung des *Maqām* standen, wurden stets als heilige Bäume betrachtet und verehrt. Alle herabgefallenen Äste wurden innerhalb des heiligen Bereichs aufbewahrt; das trockene Material durfte man ausschließlich für die Zubereitung des Opfermahls verwenden. In allen Teilen des Landes gibt es Legenden, welche auf jene Bäume Bezug nehmen. So berichten Sagen von herabgestürzten Dächern und von anderen Unglücksfällen, die dann geschahen, wenn Leute das Holz heiliger Bäume zum Häuserbau oder zum Herstellen von Pflügen oder anderen Gerätschaften verwendeten.

Mehrere Reisende erzählen, daß sie im Bereich des Grabes und neben den Bäumen zahlreiche und sehr verschiedenartige Pflüge und landwirtschaftliche Geräte vorfanden. Zuweilen wurden dort auch landwirtschaftliche Produkte wie z.B. Wassermelonen und Kürbisse gelagert. Man war so sehr von der Heiligkeit dieser Orte überzeugt, daß man sich sicher war, auch die mutigsten Diebe würden es nicht wagen, sich am Eigentum zu vergehen, welches der Obhut des Heiligen anvertraut worden war.





Abb. 4 Heiliger Eichenhain bei der Karsthöhle nahe Sassa in Obergaliläa (Foto D. Spitzer)

#### DIE CHARAKTERISTISCHE BAUFORM DES MAQĀM-HEILIGTUMS

Eine vorgeschriebene Größe für das *Maqām*-Heiligtum gab es nicht. Bei *Nebī Ġubrīn* z.B. wird nur ein kleines Stück Boden verehrt, während bei den Heiligtümern *Nebī Mūsā* und *Nebī Yūṣā'* ganze Baukomplexe errichtet worden sind. Der typische dörfliche *Maqām* in den Gebirgen Judäas und Samarias bestand aus einem kleinen Bau von 3 x 3 oder 6 x 6 m Grundfläche, welcher mit einer Kuppel überdacht war. Der Bau war stets ordentlich verputzt und weiß gekalkt. In die Süd-Mauer nach Mekka gerichtet war stets der *Miḥrāb* (Gebetsnische) eingelassen. Die Türpfosten und Wände neben dem Eingang waren häufig mit einfachen, orangefarbenen (aus Henna) oder blauen (gegen den „Bösen Blick“) Symbolen verziert. Am häufigsten stellte man Hände, Dattelpalmen und David-Sterne dar. Neben dem Eingang wurde ein großes Tongefäß mit frischem Wasser für die Gläubigen aufgestellt. Das Grabmal



Abb. 5 Uralte Terebinthe bei Kadesch im Obergiläa

selbst war zumeist von einem Teppich oder einem Tuch aus Baumwolle in grüner Farbe – der *Kaswa* – bedeckt. Der Leichnam des Heiligen wurde auf die rechte Seite gebettet, sein Gesicht zeigte in Richtung Mekka bzw. nach Jerusalem. In den Wänden der Bauwerke gibt es Nischen für Öllampen, welche von Fellachen bei ihrem Besuch angezündet werden. Manchmal sind die Innenwände vollständig mit Ruß bedeckt.

Der Religionsforscher S.I. Curtiss traf noch gegen Ende des 19. Jh. bei einigen *Maqām*-Heiligtümern besondere Priesterfamilien an, die von den Einheimischen *Šēh el-Maqām* genannt wurden.<sup>7</sup> Ihr Priestertum wurde vom Vater zum Sohn vererbt und blieb über viele Generationen hinweg innerhalb der Familie erhalten. Sie hatten für die Erhaltung und Pflege des Heiligtums

<sup>7</sup> S.I. Curtiss, *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients* (Leipzig 1903) 164–175.

zu sorgen. Sie haben auch die lokale Tradition und die besonderen Legenden weiter überliefert. Als Belohnung erhielten sie von den Gläubigen einen Teil der Opfer; dieser bestand zumeist aus dem Fell und der rechten Keule des Schafes. Darüber hinaus gab es für die Priester auch Geldgeschenke.

### DIE HEILIGEN BÄUME

In der Literatur wird von sehr verschiedenartigen heiligen Bäumen berichtet, die gewöhnlich bei den Heiligtümern standen; meist waren es einzelstehende Bäume. Doch sind auch heilige Haine und sogar kleine Relikte von ursprünglichem Wald bekannt, welche nur dank ihrer Heiligkeit erhaltengeblieben sind. Am häufigsten trifft man die drei endemischen Eichenarten an. Hierfür gibt es einige sehr bekannte Beispiele: die Mamre-Eiche bei Hebron (*Quercus coccifera*), den Hain der Vierzig im Carmel, den heiligen Hain bei Daphne im nördlichen Hule-Gebiet (*Quercus itaboriensis*) sowie schließlich die alten Bäume (*Quercus infectoria*) im Karst des Baloa Naturschutzgebietes bei Sassa in Ober-Galiläa (Abb. 4). Darüber hinaus gibt es in der Literatur viele weitere Angaben über andere Baumarten, welche als heilig verehrt wurden. Besonders für Ober-Galiläa und die Golan-Höhen sind mächtige Terebinthen (*Pistacia atlantica*) typisch (Abb. 5). Im Süden des Landes und im Negev gelten Sycomoren (*Ficus sycomorus*), Tamarisken (*Tamarix spec.*), verschiedene Akazienarten (*Acacia spec.*) sowie manche Dornbuscharten als heilig. Die Beduinen des Negev verehren an einigen Orten Akazienbäume, welche dort meist in der Nähe von Grabstätten stehen; ihr Glaube gesteht den Beduinen nicht einmal zu, das Holz dieser Akazien zum Feuermachen zu verwenden, sie dürfen nur die Früchte als Futter für ihre Herdentiere abernten. Im Bergland Judäas gibt es heilige Lorbeerbäume (*Laurus nobiles*), Erdbeerbäume (*Arbutus unedo*), Maulbeerbäume (*Morus nigra*), welche dem Kult des Heiligen Georg gewidmet sind, Johannisbrotbäume (*Ceratonia siliqua*), Zypressen (*Cypressus sempervirens*), Aleppokiefern (*Pinus halepensis*) und Pinien (*Pinus pinea*). Auf dem Tempelplatz in Jerusalem wachsen zwischen dem Felsendom und der Al-Aksa-Moschee uralte Zürgelbäume (*Celtis australis*), welche von König Salomon zum Schutz gegen Dämonen gepflanzt worden sein sollen, so jedenfalls berichtet die arabische Legende. Neben den langlebigen Waldbäumen werden im ganzen Lande auch einzelstehende Obstbäume für heilig erachtet; die häufigsten Arten sind: Feigen, Dattelpalmen, Granatäpfel, Weinstöcke und Olivenbäume. Selbst die erst im 17. Jh. eingeführten Feigen-Kakteen (*Opuntia ficus indica*) werden an einigen Orten verehrt und stehen daher unter Schutz.

Zusammenfassend muß man über den *Maqām*-Kult bemerken, daß er heute noch von großer Bedeutung für die Bevölkerung in den Gebirgen Samarias und Judäas ist, wie der Verfasser bei Besuchen im Jahre 1973 feststellen konnte. Noch heute beziehen sich viele Legenden, Geschichten und Aktivitäten der Dorfbewohner auf diese uralten überlieferten Riten. Daher dürfte eine kartographische Erfassung der noch heute existierenden *Maqām*-Heiligtümer und die Niederschrift der mit ihnen verknüpften Legenden sowohl aus volkskundlicher als auch aus religionsgeographischer Sicht ein interessantes und bedeutsames Arbeitsgebiet sein.

## Bericht über das Jahr 1978/79

Am 23. Juni 1979 fand in Münster die jährliche Mitgliederversammlung statt. Es waren 36 Mitglieder anwesend.

Der Bericht des Vorstandes enthält folgende Informationen:

Die Mitgliederzahl der Deutschen Orient-Gesellschaft beträgt 560. Seit der vorjährigen Versammlung konnten 65 neue Mitglieder gewonnen werden, 6 erklärten ihren Austritt und 2 verloren wir durch den Tod. Es verstarben Herr Laupichler aus Köln und der Althistoriker Professor Stier aus Münster.

In Berlin wurden folgende Vorträge gehalten: Dr. Muayad Sa'ïd Damerji, „Forschungen im Hamrin-Stauseegebiet und in Babylon“ am 3. November 1978 und Professor Dr. Wolfram von Soden, „Konflikte und ihre Bewältigung in babylonischen Schöpfungs- und Flutzerzählungen“ am 26. Januar 1979.

Am 9. November 1978 wurde in Berlin zur Besichtigung der Ausstellung „Der Garten in Eden“ außerhalb der regulären Öffnungszeiten eingeladen.

Auch im vergangenen Vereinsjahr beteiligte sich die Deutsche Orient-Gesellschaft an der archäologischen Feldforschung:

Die Grabung in Tall Munbāqa konnte in kleinem Rahmen unter der Leitung von Dittmar Machule im Sommer/Herbst 1978 fortgesetzt werden. Dies ermöglichte uns eine Spende. Zu unserer großen Freude ließ sich auf demselben Wege auch die Finanzierung einer Kampagne 1979 sicherstellen. Ohne jeden Zweifel rechtfertigt Tall Munbāqa einen solchen Einsatz.

Mit finanzieller Unterstützung aus der Kulturhilfe des Auswärtigen Amtes konnte sich die Deutsche Orient-Gesellschaft an den Rettungsarbeiten im Hamrin-Gebiet am Diyala, östlich von Bagdad, beteiligen. Wie im vergangenen Jahr bereits berichtet wurde, hatte Herr Hrouda dort im Herbst 1977 den Tall Aḥmad al-Ḥattu für uns ausgewählt, eine Gruppe von sechs kleinen Hügeln in der Nachbarschaft des großen Tall Abqa, dessen Erforschung die Universität München übernommen hat. Die Deutsche Orient-Gesellschaft hatte sich ein kleineres Grabungsobjekt gewünscht, das zeitlich mit den Funden in Habuba Kabira-Süd in Verbindung zu setzen wäre und diese ergänzen könnte. Von Ende September bis Mitte Dezember 1978 wurde unter Leitung von Dietrich Sirenhausen eine Grabung in Tall Aḥmad al-Ḥattu durchgeführt, über deren Ergebnisse in diesem Heft berichtet wird. Es zeigte sich, daß der Tall Aḥmad al-Ḥattu den Erwartungen in jeder Hinsicht entsprach. Die Besiedlung umfaßt die Perioden Uruk VI/IV bis Frühdynastisch I. Die Grabung im Sommer/Herbst 1979 setzt das Programm fort, um mit einer zweiten Kampagne ihren Abschluß zu finden. Das Auswärtige Amt hat noch einmal eine Förderung gewährt.

Mittel für die Aufnahme der Ausgrabungen in unserem neuen Forschungsplatz in Syrien, Tall Bi'a bei Raqqa, wurden am 20.10.1978 bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft beantragt. Am 24. Januar 1979 erhielten wir die Nachricht, daß der Antrag in der vorgelegten Form abgelehnt sei und daß man uns nahelege, einen neuen zu stellen, der zunächst nur eine Vermessung und eine Oberflächenuntersuchung vorsehen solle. Das Ergebnis einer solchen Prospektion würde dann Ausgangsbasis für die Entscheidung sein, ob die Deutsche Forschungsgemeinschaft eine Ausgrabung in Tall Bi'a in ihr Förderungsprogramm übernehmen würde. An der Wichtigkeit des Unternehmens bestehen bei den Mitgliedern des Entscheidungsgremiums keine Zweifel. Somit können wir den Fortgang des Tall-Bi'a-Projektes durchaus optimistisch beurteilen. Der neue Antrag in der gewünschten Form wurde am 31. Mai 1979 bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft eingereicht. Er sieht eine Voruntersuchung im Herbst 1980 vor.

Durch Herrn Machule haben wir uns bemüht, einem syrischen Projekt technische Hilfe zukommen zu lassen. Es handelt sich um die Untersuchung der Altstadt von Raqqa. Der Leiter dieses Projektes, Kassem Toueir, hat uns um Hilfe bei der Bauaufnahme gebeten. Für ein Notprogramm im Sommer 1979 fanden sich zwei Studenten der technischen Universität Berlin bereit, in den Semesterferien dort gratis zu arbeiten. Die Reisekosten werden wir tragen.

Der Generaldirektor des irakischen Antikendienstes, Dr. Muayad Sa'id Damerji, bat uns, im Rahmen des Assur-Projektes die Klärung und Restaurierung der Ziqqurat und ihrer Umgebung zu übernehmen. Angesichts der Verpflichtung, die Assur für die Deutsche Orient-Gesellschaft immer noch darstellt, werden wir uns um Mithilfe bemühen. Erkundigungen bei der Stiftung Volkswagenwerk haben ergeben, daß diese eventuell bereit wäre, Untersuchungen zur Frage der Lehmziegelkonservierung zu unterstützen. Ohne die Festigung des Lehmziegelmaterials scheint uns eine Konservierung in Assur langfristig nicht möglich.

Eine Forschungsstelle in Syrien, auf deren Notwendigkeit wir mit dem viel beachteten Memorandum hingewiesen haben, wird demnächst im Rahmen des Deutschen Archäologischen Instituts installiert. Dabei soll unsere Argumentation sehr hilfreich gewesen sein.

Die Ausstellung „Eine Stadt vor 5000 Jahren – Die Deutsche Orient-Gesellschaft zeigt Ergebnisse ihrer Ausgrabungen am Euphrat – Habuba Kabira/Syrien“ ist bis zum Frühjahr 1980 in einer Kurzform im Museum für Vor- und Frühgeschichte, Schloß Charlottenburg in Berlin zu sehen. Von Mitte April 1980 an wird sie vier Monate in der Prähistorischen Staatssammlung zu München gezeigt und anschließend in Krefeld, Landschaftsmuseum des Niederrheins, Burg Linn sowie im Westfälischen Landesmuseum Münster.

Herr Professor Dr. Wolfram von Soden wurde in Anerkennung und Würdigung seiner Verdienste um die Deutsche Orient-Gesellschaft zum Ehrenmitglied ernannt.

In der Reihe der Abhandlungen der Deutschen Orient-Gesellschaft ist der Band 20 von H.M. Kümmel, „Familie, Beruf und Amt im spätbabylonischen Uruk. Prosopographische Untersuchungen zu Berufsgruppen des 6. Jahrhunderts v. Chr. in Uruk“ erschienen. Im Herbst 1979 erscheint der Band 91 der

Wissenschaftlichen Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft von L. Borchardt und H. Ricke „Die Wohnhäuser in Tell el-Amarna“.

Die Finanzlage der Deutschen Orient-Gesellschaft zeigt trotz einiger Sonderausgaben eine günstige Entwicklung. Eine Beitragserhöhung ist daher in näherer Zukunft nicht zu erwarten. Den Einnahmen in Höhe von DM 26.926,— stehen im Berichtsjahr Ausgaben in Höhe von DM 24.930,— gegenüber.

Bei dem auf die Mitgliederversammlung folgenden Kolloquium wurden folgende Referate gehalten:

A. Nützel: Zur Problematik der Rekonstruktion des antiken Küstenverlaufs in Mesopotamien.

W. von Soden: Assyrische Sprach- und Schriftformen im Mitanni-Reich.

R. Mayer-Opificius: Bemerkungen zum „Haus mit den Bögen“ in Tell Asmar.

V. Fritz: Das Wohnhaus in Tell el-Amarna und seine Derivate in Palästina.

K. Kohlmeyer: Grenzen der Aussagemöglichkeiten bei einem Oberflächen-Survey.

Die Aussprache über diese Referate führte zur Anregung, eine Arbeitsgruppe „Methoden in der Vorderasiatischen Altertumskunde“ zu bilden.

Am Vorabend der Mitgliederversammlung hielt Herr Professor Dr. Oswald Loretz einen Vortrag über das Thema „Ba'al, der Wolkenfahrer.“

Bei der Geschäftsstelle der Deutschen Orient-Gesellschaft im Museum für Vor- und Frühgeschichte, Schloß Charlottenburg, Langhansbau, D-1000 Berlin 19, sind jetzt auch folgende Bücher und Informationsmaterialien erhältlich:

Katalog der Ausstellung „Der Garten in Eden – 7 Jahrtausende Kunst und Kultur an Euphrat und Tigris“ (maßgeblich für die Ausstellungen in Berlin, Hamburg, Aachen, München und Kaiserslautern) . . . . .	DM	15,00
Diasätze zur selben Ausstellung, je sechs Dias in einer Tache mit Informationstext:		
Rundplastik . . . . .	DM	6,00
Handwerk . . . . .	DM	6,00
Parther . . . . .	DM	6,00
Postkartenserie zur selben Ausstellung (15 Motive) . . .	DM	9,00
Puzzlespiel „Stier von Babylon“ . . . . .	DM	8,00
Kinderbuch „Der kleine Gilgamesch“ . . . . .	DM	18,00
Kindermalbuch „Das alte Mesopotamien“ . . . . .	DM	6,00
Ausschneidebogen „Urnansche und Baranamtara“ . . .	DM	1,50
„Eine Stadt vor 5000 Jahren“ Ausstellungstexte . . . .	DM	1,50
D. Sürenhagen, Keramikproduktion in Habuba Kabira-Süd . . . . .	DM	20,00
Neu erschienen Nachdrucke folgender Bände der „Wissenschaftlichen Veröffentlichungen“:		
25 Kirchen und Moscheen in Armenien . . . . .	DM	175,00
27 Abusir el Melek . . . . .	DM	154,00

Die Nachdrucke der Wissenschaftlichen Veröffentlichungen zum ermäßigten Preis sind den Mitgliedern vorbehalten.

Preise zuzüglich Versandkosten und Porto. Der Ausschneidebogen kann nur in einer Rolle versendet werden, so daß bei ihm verhältnismäßig hohe Versandkosten anfallen.

Lieferbare Hefte  
Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft (MDOG):

Nr.	Vorzugspreis für Mitglieder	Preis für Nichtmitglieder
81	8,00	9,60
83	12,00	14,40
84	10,00	12,00
85	10,00	12,00
86	12,00	14,40
87	12,00	14,40
88	10,00	12,00
89	20,00	24,00
90	10,00	12,00
91	22,00	26,40
92	20,00	24,00
93	25,00	30,00
94	25,00	30,00
95	25,00	30,00
96	20,00	24,00
97	25,00	30,00
98	20,00	24,00
99	22,00	26,40
100	25,00	30,00
101	27,50	33,00
102	40,00	48,00
103	44,00	52,80
104	30,00	36,00
105	35,00	45,50
106	48,00	62,50
107	20,00	32,00
108	48,00	62,50
109	48,00	62,50
110	48,00	62,50